ZNAK

MIESIĘCZNIK

W numerze m. in.:

Dwa pojęcia Boga — Religie ludów pierwotnych — Czyste źródła hinduizmu — Chrześcijaństwo i Koran — O dogmatach i dogmatyzmie

KRAKÓW

SIERPIEŃ - WRZESIEŃ (8-9)
ROK X 1958

50-51

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21

Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 11—14.

Adres administracji· Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.

Administracja przyjmuje codzień, od godziny 9—13.

PRENUMERATA

	w kraju	zagranicą
Cena pojedyńczego zeszytu	10.— zł	14.— zł
Cena podwójnego zeszytu	20.— zł	28.— zł
Prenumerata kwartalna (za 3 n-ry)	30.— zł	42.— zł
Prenumerata roczna (za 12 n-rów)	120.— zł	168.— zł

Prenumeratę krajową należy wpłacać na konto administracji
PKO Kraków Nr 4-9-831
lub na konto „Ruchu", Kraków, Worcella 6, PKO 4-6-777,

Wpłaty przyjmują również urzędy pocztowe i listonosze.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch"
Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024
lub na konto administracji PKO Kraków Nr. 4-9-831.

Maszynopis otrzymano 21 VI. 1958. Druk ukończono we wrześniu 1958
Format A5 Papier druk. sat. V kl. 61×86 60 g. Ark. druk. 14
Zam. 266, 21. VI. 1958 Nakład 7000+200 egz. S-21

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7, Kazim. Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK X — Nr 50-51 (8-9)

Sierpień-Wrzesień 1958
KRAKÓW

50 numerów od założenia „Znaku" i rok pracy w nowych warunkach po dłuższej przerwie — to stwarza wystarczającą perspektywę dla głębszej oceny pisma. Sporadyczne listy i docierające pocztą pantoflową opinie zawierają nieraz cenne dla redakcji wskazówki, ale nie ma pewności, czy odpowiadają potrzebom i życzeniom większości czytelników. Cieszymy się z tego, że „Znak" dobrze się rozchodzi, ale pragnęlibyśmy również wiedzieć, dlaczego się go kupuje?

Chcąc zaradzić trudnościom w nawiązaniu bezpośrednio kontaktu z szerokimi kręgami czytelników, prosimy gorąco wszystkich, którzy zetknęli się ze „Znakiem", o przesłanie choćby najzwięźlejszej o nim opinii. Dla ułatwienia podajemy kilka punktów, w któreby można ująć ten mały plebiscyt:

1. *Który numer i jakie artykuły podobały Ci się najbardziej? Dlaczego?*
2. *Które tematy z dotychczas poruszanych uważasz za najważniejsze? Jakie powinny być poruszane w przyszłości? Jakich autorów proponujesz zaprosić do współpracy?*
3. *Czy wolisz numery o treści różnorodnej, czy też skoncentrowane wokół jednego tematu? Czy proponowane tematy wolałbyś widzieć ujęte w cykle artykułów, czy też w numery specjalne?*
4. *Jaki typ informacji w „Zdarzeniach" najbardziej Ci odpowiada? Jakie braki ma ten dział pisma?*
5. *Czy czytasz cały numer „Znaku"? Czy go pożyczają od Ciebie inni?*
6. *Czy prenumerujesz „Znak", czy kupujesz go w kiosku? Dlaczego?*
7. *Wiek, wykształcenie, zawód.*

Oczywiście pytania te mają charakter orientacyjny; treść opinii jest o wiele ważniejsza od formy. Najważniejsze zaś jest to, abyśmy otrzymali odpowiedzi w ilości pozwalającej na możliwie pełne poznanie potrzeb i życzeń czytelników, dla których przecież pismo wydajemy.

*

Uważnemu czytelnikowi rzuci się niewątpliwie w oczy brak pewnych tematów, które w numerze tego typu powinny być poruszone. Przyczyny ich pominięcia są różne. I tak np. wobec ukazania się „Religii świata" (Praca zbiorowa pod red. Ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, Warszawa 1957, Pax), zrezygnowaliśmy z umieszczenia artykułu o historii religii uważając, że czytelnik, interesujący się tą dyscypliną nauki znajdzie w tej pracy obszerne naświetlenie zarówno samej historii religii jak też poszczególnych religii.

Dalej — trzeba było wybierać ze względu na szczupłość miejsca. Ostatecznie zdecydowaliśmy się skoncentrować na hinduizmie i islamie, odkładając na później omówienie mozaizmu, niekatolickich wyznań chrześcijańskich oraz innych religii i wprowadzając dla pewnego urozmaicenia materiały, obrazujące niektóre aktualne problemy katolicyzmu w różnych krajach.

Hinduizm wydał nam się szczególnie ważny nie tylko ze względu na zainteresowanie, jakie budzą wydane niedawno autobiografie Gandhiego i Pandita Nehru, ale również m. in. ze względu na problem dogmatów i dogmatyzmu, który przy jego omawianiu staje się szczególnie żywy. Zawarte w artykule Szczepańskiego podkreślenie funkcji, jaką odgrywa w hinduizmie ogromna swoboda poszukiwań religijnych i zaakcentowanie pozytywnych, zdaniem autora, stron swoistej nieokreśloności doktrynalnej, unaoczni na pewno wielu katolikom odczuwaną przez nich trudność głębszego zrozumienia roli i potrzeby dogmatów. Sądzimy, że wypowiedzi Maritaina, Tresmontanta, a przede wszystkim ks. Zuberbiera i ks. Marciszewskiego wyjaśniają to zagadnienie wystarczająco.

Nie wyjaśniają natomiast do końca samego problemu interpretacji hinduizmu. Wciąż jeszcze bowiem wśród jego znawców zdania są podzielone. Przeciwstawne niekiedy opinie, zawarte w publikowanych niżej artykułach, nie wyczerpują bynajmniej wszystkich możliwości. Czytelnikom interesującym się tymi zagadnieniami radzimy zapoznać się z artykułem ks. Tokarza, zamieszczonym w „Rocznikach Filozoficznych" KUL (t. V, 1957, z. 3).

I. KIM JEST BÓG?

Ks. IGNACY RÓŻYCKI

RELIGIJNE I FILOZOFICZNE POJĘCIA BOGA

Porównawcza historia religii stawia nas wobec faktu istnienia wiary w jednego, Najwyższego Boga nawet wśród tzw. ludów pierwotnych, żyjących jeszcze dzisiaj na najniższym szczeblu kultury. [1] Św. Paweł w liście do Rzymian (*R 1, 20*) idzie jeszcze dalej, bo twierdzi, że nie tylko wiara w Boga, ale także rozumowe poznanie wyróżniających przymiotów prawdziwego Boga. θειότης, jest normalnym faktem w dziejach ludzkiej myśli, odkąd ludzkość istnieje: „niewidzialne przymioty jego, wiekuista też moc jego i bóstwo, θειότης, od stworzenia świata... rozumem oglądane bywają". Istotnie, systemy teistyczne spotykamy w historii filozofii niechrześcijańskiej, a starożytni chrześcijanie, np. św. Augustyn, odnajdywali w *Enneadach* Plotyna tego samego Boga, o którym pouczał Chrystus. W tym świetle wspomniane twierdzenie św. Pawła jest dla chrześcijańskiego filozofa i teologa zaproszeniem do postawienia pytania i zbadania, jak dalece filozoficzne i religijne pojęcia Boga, niezależnie od chrześcijaństwa, zbliżyły do tego pojęcia Boga, jakie dała światu objawiona religia Nowego Testamentu, żyjąca w katolicyzmie. Rozważania poniższe stanowią próbę odpowiedzi na to zagadnienie.

CHARAKTERYSTYKA OGÓLNA

Religijnymi pojęciami Boga nazywamy właśnie te, które wyrażają treść religijnej wiary; natomiast pojęcia teoretyczne są zawsze wyrazem jakiejś wiedzy bez względu na to, czy jej przedmiotem

---

[1] Por. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 t., Münster i. W. 1926—1953; P. Schebesta, *Bambuti, die Zwerge von Kongo*, Leipzig 1932; H. Trilles, *Les Pygmés de la forêt équatoriale*, Paris 1933; P. Schebesta, *Die Religion der Primitiven;* w zbiorze: *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte.* Wien 1951, t. I, wyd. DDR., Fr. König.

jest struktura rzeczywistości, czy treść nadprzyrodzonej wiary opartej na objawieniu. Słowa modlitwy Pańskiej: „Ojcze nasz, który jesteś w niebie", są uzewnętrznieniem naszej wiary, ufności, posłuszeństwa i miłości wobec Boga i dlatego pojęcie Boga jako Ojca jest na wskroś religijne. Kiedy filozof docieka najgłębszych zasad bytu, dochodzi do Boga jako pierwszej przyczyny i ostatecznego celu świata, jako najwyższego, bezwzględnie koniecznego i niezależnego bytu, *ens a se* itp.; są to teoretyczne i filozoficzne pojęcia Boga. Teologiczna analiza objawienia odsłania zaś Boga m. i. jako wszechmogącego Stworzyciela, jako jedną nieskończenie doskonałą i niepodzielną substancję, która równocześnie jest Ojcem, Synem i Duchem św. — oto przykłady teoretycznych, ale tym razem i teologicznych pojęć Boga.

Poznanie doświadczalne, osiągające bezpośrednio rzeczywistość przedmiotu poznanego jest najbardziej oczywiste; im ściślejszy jest związek pojęcia z doświadczeniem, tym żywsza jego treść. Powiązanie z sobą różnych zdarzeń jest najżywsze, gdy aktualnie je przeżywamy; w miarę jak się od nich oddalamy i jak się wspomnienia w pamięci zacierają, ta sama treść ich pojęciowego uszeregowania staje się coraz bledsza.

Filozof poznaje Boga pośrednio rozumowaniem ze skutków, w którym między Boga a skutek doświadczalnie poznany wkracza niejedna przesłanka pośrednia, o czym poucza analiza dowodów na istnienie Boga. Filozoficzne pojęcia Boga nie są wobec tego bezpośrednio związane z doświadczeniem; przeciwnie, są od niego odległe. Chociaż więc filozof poznaje Boga żywego, bo rozumnego, filozoficzne pojęcie żywego Boga jest blade, abstrakcyjne, oderwane od konkretnych skojarzeń wyobrażeniowych i afektywnych, które zapalają w człowieku wiarę i miłość.

Religijne pojęcia Boga natomiast wyrażają konkretną wiarę i religijność przeżywaną przez konkretnego człowieka, oraz ujmują te stosunki do Boga, w które człowiek wchodzi świadomie i dobrowolnie. Z tych względów pojęcia religijne zbliżają się do pojęć doświadczalnych zarówno wyrazistością treści, jak i siłą oddziaływania na wolę. Człowiek religijny nie tylko myśli o Bogu żywym jako przedmiocie wiedzy, ale aktualnie do niego się cały ustosunkowuje jako do żywej a miłującej osoby. Gdy wymawia słowa „Ojcze nasz", wyraża w nich swą aktualną religijność, obejmującą rozum, wolę, uczucie, i dlatego te słowa zdolne są obudzić i ożywić w sobie wszystkie akty religijne, które faktycznie współoznaczają.

Ponieważ religijne pojęcia Boga wyrażają wiarę i religijność żywego człowieka, są mu tak samo bliskie i dostępne jak religijność, która należy wprost do struktury człowieczeństwa: przez nią Bóg

„nie jest daleko od każdego z nas", jak mówił św. Paweł do członków areopagu (*Dz. Ap. 17, 27*). Są zaś bliskie i dostępne przeciętnemu człowiekowi dlatego, że — w przeciwstawieniu do pojęć teoretycznych — są tak samo konkretne jak akty religijne i stosunki do Boga, których są wyrazem. Z tych powodów poprawne pojęcia religijne Boga posiadają nawet ludy pierwotne, stojące na najniższym szczeblu kultury i nie przygotowane wcale do teoretycznych dociekań abstrakcyjnych. Albowiem człowiek, kierowany wrodzoną religijnością, zwraca się do Boga jako do Ojca niewidzialnego wszystkich ludzi oraz Stwórcy i Rządcy świata. Tego rodzaju zwrot gwarantuje taki stopień transcendencji, bez którego nie można w ogóle pojąć prawdziwego Boga. Transcendencja Boża mianowicie obejmuje trzy składniki: Bóg jest rzeczowo różny od bytów świata; jest od nich wszystkich doskonalszy i wyższy; jest do nich wszystkich zasadniczo niepodobny. Zasadnicze niepodobieństwo Boga do stworzeń nie występuje we wszystkich religiach teistycznych, a w religii objawionej stosunkowo późno stało się wyraźną jej treścią; natomiast różnica rzeczowa i wyższość Boga w stosunku do świata należy do najogólniejszego pojęcia Boga jako przedmiotu religii. Ktokolwiek zaś pojmuje Boga jako Ojca i Stwórcę, wyróżnia Go od świata i stawia ponad światem, a pojęcie ojca i stwórcy są potocznymi pojęciami codziennego życia nawet najprymitywniejszych ludzi. Istotnie „nasz Ojciec" jest w historii religii i u ludów pierwotnych często spotykanym imieniem prawdziwego Boga.

Historia religii naturalnych i religii objawionej ukazuje, jak transcendencja religijnego pojęcia Boga stopniowo się pogłębiała. Pojęcie Boga u ludów pierwotnych zawiera w sobie antropomorfizmy; Bóg, chociaż doskonalszy i potężniejszy od człowieka, bywa pod niejednym względem przedstawiony jako podobny do niego. Np. Kurnai, pierwotny szczep australijski, nazywa Boga „naszym ojcem", Mungan Ngaua. Przez to, że Mungan Ngaua widzi wszystko, może uczynić wszystko, może być wszędzie, że jest „naszym ojcem", zagwarantowana jest jego transcendencja; w tym zaś, że Mungan Ngaua kiedyś żył na ziemi, że miał syna Tungun, który ożenił się i stał się przodkiem szczepu, widać pojmowanie Boga na podobieństwo człowieka.

Antropomorfizmy w pojęciu Boga odnajdujemy także w starszych księgach Starego Testamentu. Księga Rodzaju (1 M 32, 23—30) opisuje całonocną walkę patriarchy Jakuba z Bogiem, *elohim*, z której Jakub wyszedł obronną ręką. W Księdze Wyjścia (2 M 4, 24 n.) czytamy, że Bóg *jahweh*, zabiegł drogę Mojżeszowi i chciał go zabić, a puścił go wolno dopiero, gdy Sefora obrzezała naprędce Mojżeszowego syna. Nie jest to nauka Pisma św. o naturze Boga; autor

natchniony wcale nie twierdzi, jakoby Bóg był podobnie ograniczony jak człowiek; nie stawia sobie w tych miejscach za cel określenia wielkości Bożej, mówi jedynie do ludzi współczesnych ich obrazowym i potocznym językiem. Późniejsi prorocy i pisarze natchnieni chcieli uzgodnić antropomorfistyczny sposób wyrażania się z wyraźną wiarą w nieskończoność i wszechmoc Boga i dlatego sądzili, że w tych tekstach mowa jest nie o Bogu, ale o aniele Bożym, *mal'ak jahweh*. Np. *Oz. 12, 4* przedstawia zdarzenie opisane w 1 M 32, 23—30 w postaci zharmonizowanej z wiarą w nieskończoność Boga: Jakub „w męskich latach walczył z *elohim* — walczył z aniołem i przemógł".

Do pełnej świadomości, że transcendencja Boga polega również na nieskończoności i na istotnym niepodobieństwie do stworzeń, dochodzi wiara religijna w miarę jak człowiek bogacił się w pojęcia abstrakcyjne i wnikał głębiej w strukturę rzeczywistości. Chociaż jednak wiara w nieskończoność Boga pojawiała się później, to jej podstawa oraz praktyczne wyznanie znajdują się od początku we wszystkich religiach: bo wszystkie odnoszą się zawsze do Boga jako do Świętości, a jednym ze składników tej Bożej świętości jest właśnie nieskończoność i istotne niepodobieństwo Boga do stworzeń; wniknięcie w treść świętości Bożej odsłaniało więc pełną transcendencję Boga.

Znamiennym zjawiskiem jest, że wszystkie religie i systemy filozoficzne mają to samo najogólniejsze pojęcie Bóstwa: dla wszystkich Bóg jest bytem najlepszym; różnice, a nawet i błędy w pojmowaniu Boga wynikały stąd, że nie wszyscy to samo uważali za byt najlepszy. Nie tylko św. Anzelm określał Boga jako *quo melius cogitari nequit* (*Proslog.* 2). Św. Jan przypisał Bogu wszystko co najlepsze pod względem bytowym i przede wszystkim moralnym w twierdzeniu: „Bóg jest światłością, a ciemności żadnej w nim nie ma" (1 J 1, 5). Czy może być coś lepszego od czystego dobra? Dlatego Platon — w *Rzeczypospolitej* (381 b) — i Plotyn pojmują Boga jako samoistne dobro, τὸ ἀγαθόν, jako ideę dobra. „Określamy zaś Boga — pisze Arystoteles (*Metaf. L 7, 1072 b 28—30*) — jako istotę żywą, wieczną i najlepszą", ἄριστον ὅπερ ἂν εἴη τὸ θεῖον — Bóstwo musi być czymś najdoskonalszym — poucza fragment Arystotelesa (fr. 16 Ross).

Chociaż zasadniczym zamierzeniem wszystkich było przedstawić Boga jako byt pod każdym względem najdoskonalszy, to właśnie wspomniana dążność była niekiedy okazją do błędu, bo nie wszyscy prawdziwie rozeznawali, na czym polega natura bytu i co należy uznać za istotnie najlepsze. Nawet bogate chrześcijańskie pojęcie Boga nie uchroniło Tertuliana od uznania Go za substancję cielesną: *„Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est?"* (*Adv.*

Prax. 7); przesiąknięty tezami filozofii stoickiej sądził bowiem, że wszelki byt jest materialny: „*nihil est incorporale, nisi quod non est*" (*De carne Chr. 11*). Arystoteles zaś sądził, że wszelka czynność sprawcza jest zmianą, a zmiana niedoskonałością, i dlatego pisał, że Bóg najdoskonalszy nie może być przyczyną sprawczą świata. Ta sama dążność do podkreślenia wszechstronnej doskonałości Boga doprowadziła św. Hieronima do tego, iż uznał za absurd twierdzenie, że Opatrzność Boga rozciąga się na wszystkie z osobna jednostkowe zdarzenia świata nierozumnego; w odniesieniu do nich dopuszczał tylko Opatrzność ogólną (*In Habacuc, com., 1, 1, 14*). Tak więc nawet błędy w pojęciu Boga są niejednokrotnie — w mniemaniu autorów — środkiem do podkreślenia wielkości Boga i dlatego nawet pojęcia skażone błędami mogą przedstawiać to samo Bóstwo, θειότης, o którym mówi Nowy Testament (*R 1, 20*), dopóki ilość i wielkość błędów nie przekreśli zasadniczych cech: że Bog jest przyczyną, celem i panem wszechrzeczy.

W RELIGII KATOLICKIEJ

Z kolei należy zapytać, jakie w szczególności cechy przypisywane są Bogu przez różne Jego pojęcia; naprzód zaś, które przymioty Boga — Niebieskiego Ojca wszystkich ludzi — występują w religii katolickiej jako najważniejsze.

Tradycja Kościoła nauczającego odziedziczyła po Apostołach tak rozbudowane pojęcie Boga, że te same przymioty, które mu przypisuje sobór lateraneński 1215 r. (*D 428*), odnajdujemy już u najwcześniejszych Ojców Apostolskich. Największe znaczenie religijne posiadają bezsprzecznie cechy wyszczególnione w wyznaniach wiary: *regula veritatis* u Ireneusza (*Adv. haer.* 1, 22, 1), *regula fidei* u Tertuliana (*De praescr. haer. 13*). Soborowe wyznania wiary — poczynając od nicejskiego z 325 r. — wymieniają trzy własności prawdziwego Boga: że jest jeden, że jest wszechmocny, że wszystko stworzył z niczego. Tak silne podkreślenie tych trzech znamion było konieczne celem przeciwstawienia się pogańskiemu wielobóstwu. Politeizm uznawał wielu bogów, z których każdy posiadał ograniczoną moc; religia Chrystusowa uznawała tylko jednego Boga, ale za to wszechmocnego. Jednak chrześcijańskie pojęcie Boga, *dogma de Deo*, δόγμα τὸ περὶ Θεοῦ, zawiera znacznie więcej cech: jest On „jeden jedyny, nie stworzony, *agennetos*, bez początku, niezmienny... dobry i sprawiedliwy, ἀγαθός καὶ δίκαιος (Cyryl Jer., *Catech. 4, 4*). „Ten Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa jest nie ogarniony żadnym miejscem... poznaje rzeczy przyszłe i potężniejszy jest od wszystkiego; zna wszystko i czyni wszystko tak jak chce,

καθὼς βούλεται... we wszystkim doskonały, wszystko, co dobre na równi posiada, πᾶσαν ἀρετῆς ἰδέαν" (*op. cit.* 4, 5). Podobne zestawienie systematyczne przymiotów Boga podaje Euzebiusza z Cezarei *Nauka Kościoła o Bogu* (*De eccl. theol.* 2, 14), a odnajdujemy je już w drugim wieku, np. u Arystydesa (*Apol.* 1; 4) lub u Athenagorasa (*Leg.* 10). Bez metodycznego układu rozproszone są zaś w pismach wszystkich Ojców, poczynając od św. Ignacego z Antiochii, który wierzy, iż Bóg nie podlega czasowi, jest ἄχρονος, jest niewidzialny, niedotykalny, ἀψηλάφητος, niecierpiętliwy (*Epist, ad Pol.* 3, 2). Katalog bytowych i etycznych przymiotów streszcza się w przytoczonym twierdzeniu Cyryla z Jerozolimy: Bóg posiada wszystko, co podpada pod pojęcie dobra, doskonałości, szlachetności, πᾶσαν ἀρετῆς ἰδέαν. Doskonałość pod każdym względem pełną uważano faktycznie za istotną i zasadniczą cechę prawdziwego Boga: jeśli Bóg jest doskonały, tak jak winien być doskonały, może być tylko jeden, by wszystko w nim było — pisał Laktancjusz (*Div. inst.* 1, 3, 7.)

Dziwić by mogło, że starochrześcijańskie *regulae veritatis* zaliczyły do podstawowych cech religijnego pojęcia Boga przejrzenie rzeczy przyszłych i wolność woli Bożej w stosunku do stworzeń — wyrażoną najczęściej biblijnym zwrotem: „tak jak chce" (*1 K 12, 11*) — imiennie zaś między nimi nie wyszczególniały Opatrzności. Lecz silne podkreślenie wolności Bożej woli w odniesieniu do stworzeń było nieodzowne celem dania odprawy rozpowszechnionemu w pogańskim świecie przekonaniu o istnieniu *fatum*, ἀνάγκη, εἱμαρμένη, czyli nieubłaganej konieczności, której podlega wszystko, nawet bogowie. Natomiast wiara w Opatrzność Bożą nad światem była wspólna chrześcijaństwu i religiom świata starożytnego i z tego powodu imienne wyszczególnienie jej w formułach podających specyficznie chrześcijańską treść wiary nie było nieodzowne. Starochrześcijańskie wyznania wiary wskazywały jednak wyraźnie na niektóre nadprzyrodzone akty Opatrzności, jak Wcielenie Syna Bożego, dzieło odpuszczenia grzechów, istnienie Kościoła, sąd Boga nad żywymi i umarłymi oraz powszechne zmartwychwstanie. Świadkowie tradycji mówią prócz tego o istnieniu Opatrzności tak bardzo często, że bezsprzecznie należała ona do najbardziej zasadniczych twierdzeń chrześcijańskiej nauki o Bogu. Kiedy wreszcie deista Voltaire odrzucił wszelką Opatrzność, tak że według niego Wielki Budowniczy świata stał się *Deus otiosus*; kiedy francuscy encyklopedyści propagujący materializm — jak La Mettrie († 1751) — lub ateizm — jak Diderot († 1784) i Holbach († 1789) — starali się wykorzenić myśl o Opatrzności z umysłu ogółu wykształconych, Kościół uznał, że należy wiarę w Opatrzność wyznać w najbardziej uroczysty sposób. Uczynił to dekretem dogmatycznym sobór waty-

kański 1870 r.: „Bóg — czytamy w nim — przez Opatrzność swoją ochrania wszystko i kieruje wszystkim, co stworzył, *universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat*" (*D 1784*).

W RELIGIACH NATURALNYCH

Poznawszy pojęcie Bóstwa według religii Nowego Testamentu żyjącej w katolicyzmie, a w odpowiedzi na Pawłową naukę o poznaniu Boga rozumem (*R 1, 20*), musimy obecnie zapytać, jak dalece zbliżają się do pojęcia Boga poglądy, które nie pochodzą z Objawienia, lecz zostały zdobyte przyrodzonymi siłami człowieka. Znajdują się one w religiach naturalnych i w filozofii. Szczególne zaciekawienie budzi pojęcie Boga w religii ludów pierwotnych. [2] Ich kultura materialna nie wzniosła się ponad poziom epoki kamienia, tak że nie znają nawet uprawy roli; nie znają też wyrazów i pojęć oderwanych, a potrafią tylko wyrażać konkretne zadania życia codziennego. W jaki więc sposób zdołali ludzie pierwotni, wyłącznie przy pomocy takich konkretnych słów i pojęć, opisać Boga najbardziej odległego i różnego od wszystkiego, co istnieje w świecie?

Istotnie, ludy pierwotne nie posiadają oderwanych pojęć wszechmocy, przejrzenia, stworzenia z niczego itp., ale przypisują Bogu konkretne czynności, w których treści zawiera się przejrzenie, wszechmoc, stworzenie z niczego itd. W tekście „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię" (*1 M 1, 1*) również nie znajdujemy wyraźnego pojęcia stworzenia z niczego, ale naukę o stworzeniu z niczego wyraża autor równoważnie twierdząc, że Bóg wszystko uczynił, a przed początkiem wszystkiego tylko on sam istniał. Podobnie zatem, gdy reformator religijny faraon Ikhn Aton w hymnie na cześć Atona mówi: „Gdy byłeś sam, tyś stworzył ziemię stosownie do twego pragnienia", należy także w jego słowach wyczytać równoważną naukę o stworzeniu z niczego.

Ludy pierwotne nie mają wyraźnego pojęcia bytu niematerialnego, niepodobne do ludzi i do bytów świata materialnego. Nieraz więc z konieczności wyobrażają sobie Boga antropomorficznie, jako podobnego do ludzi; ale antropomorfizm przezwyciężają przez to, że nie twierdzą, jakoby Bóg faktycznie był podobny do człowieka, przemilczając sprawę jego wyglądu, albo też wprost przypisują mu przymioty, które są rzeczowo nie do pogodzenia z ludzką naturą, np. znać wszystko, móc wszystko sprawić: żadna przecież natura podobna do człowieka nie może być zdolna do tego, by wszystko znać lub wszystko sprawić.

---

[2] Por. W. Schmidt, *op. cit.*, t. II, III, IV, VI, XII; H. Trilles, *op. cit.*

Pojęcie Boga np. u Pigmejów Bambuti z lasów Ituri tkwi w antropomorfizmie, bo wierzą oni, że bóg Mungu jest podobny do człowieka. Transcendencja Boża została jednak zachowana przez przypisanie mu takich konkretnych funkcji, jak to, że wszystko uczynił, że jest ojcem dla ludzi i opiekuje się nimi dostarczając im żywności, że jest stróżem moralności.

Mungan Ngaua, „Nasz Ojciec", którego czci szczep Kurnai w południowo-wschodniej Australii, może być wszędzie; żył kiedyś na ziemi; miał syna, który się ożenił i został przodkiem szczepu. Są w tych twierdzeniach pozostałości antropomorfizmu, bo nawet w sprawie ojcostwa „naszego ojca" nie wspominają o współudziale żony, czyli nie jest ono takie samo jak zwykłe ojcostwo ludzkie. Transcendencja „naszego ojca" objawia się zaś tym, że może on uczynić wszystko, co chce, że widzi wszystko.

Wyżej stoją te pojęcia Boga, w których obok pozostałości antropomorfizmu jest wyraźne podkreślenie niepodobieństwa Boga do człowieka i bytów materialnych świata. Np. Kmvum, Pan nieba i ziemi, jest według wierzeń Pigmejów z zachodniego Konga przodkiem szczepu, ale od nas odszedł: obydwie te cechy wiążą się niewątpliwie z antropomorficznym pojmowaniem Boga. Ale równocześnie zostaje wyraźnie stwierdzona transcendencja, tj. istotowe niepodobieństwo Boga do bytów świata widzialnego za pomocą orzekań przeczących: Kmvum nie posiada ciała i nie można go przedstawić w żadnej materialnej podobiźnie; jest nieuchwytny i subtelny jak słowo wychodzące z ust; jest, był i będzie, bo nie może umrzeć — czyli jest nieśmiertelny i wieczny. Wyższość Boga od bytów świata znajduje całkiem konkretny wyraz w tym, że Kmvum jest panem i równocześnie twórcą wszystkiego, nieba i ziemi, nie tylko rzeczy widzialnych, ale także wszystkich duchów dobrych i złych. Potężny Kmvum dla ludzi jest nie tylko panem, ale ojcem, a ludzie są jego dziećmi: dzięki czemu pojęcie Kmvum jest na wskroś religijne.

Nader ciekawe jest pojęcie Boga u Samojedów, mieszkających na zachód od rzeki Jenisjej. Najwyższy Bóg nosi u nich imię Num, Niebo. Mimo nieosobowej nazwy Niebo jest on osobą, bo mieszka w niebie, a posiada prawdziwie religijny chrakter, bo Samojeda mówi o nim z nabożeństwem: mój ojciec Num. Chociaż ślady antropomorficznego pojmowania widać w tym, że tęcza jest krajem płaszcza Num, to jednak pod innym względem Samojedzi mocno zaznaczają niepodobieństwo Num do ludzi i materialnych przedmiotów otaczającego świata: ze zgorszeniem odrzucają myśl, jakoby Num miał żonę; twierdzą, że Num nie posiada żadnego kształtu, podobnie jak niebo. Pozytywnie twierdzą, że Num jest nieprzystępną światłością, której nikt z ludzi nie jest zdolny oglądać. W rzeczywistości

i w naszym pojmowaniu jest to równoznaczne z obniżeniem Boga do rzędu stworzeń materialnych; ze stanowiska Samojedów natomiast jest to wyraz dążności do wywyższenia Boga: wszak światłość jest dla nich czymś najsubtelniejszym i najlepszym wśród rodzaju bytów, jakie znają. Twierdząc, że Bóg jest światłością, równoznacznie mówią, że jest najlepszym bytem. Num wie wszystko; Num jest twórcą życia: co razem z niepoznawalnością zapewnia jego transcendencję.

Ubogi zasób potocznych i konkretnych pojęć wystarczył ludom pierwotnym nawet do zdobycia pojęcia Boga wolnego od antropomorfizmów. Przykładem może być plemię Indian kalifornijskich, Winnebago. Już w twierdzących wypowiedziach stawiają oni Boga wysoko ponad całym światem stworzonym: Bóg jest nieporównanie doskonalszy od wszystkich duchów, które stworzył; Bóg wie wszystko, opiekuje się wszystkim, stworzył wszystko i to z niczego. Istnieje bez początku i końca i do tego stopnia jest dla człowieka niewidzialny, że nawet moc jego nie zdoła go ludziom objawić.

Spośród wielkich religii świata starożytnego, niezależnych od chrześcijaństwa, zasługuje szczególnie na rozważenie pojęcie Boga u Egipcjan oraz w religii Zarathustry. [3]

W religijnej historii Egiptu zaznaczyły się mianowicie dwa nurty: z ludową wiarą w wielu bogów współistniała i współzawodniczyła oświecona religia kapłanów i faraonów, która czciła jedynego, Wielkiego Boga. W różnych epokach egipskiej historii nosił on różne imiona zależnie od tego, które miasto stawało się stolicą państwa: na przełomie IV i III tysiąclecia przed Chr. tzw. *traktat memfickiej teologii* z napisu Szabaki daje mu imię Ptah; za Amenhotepa III, ok. 1450 r. przed nar. Chr., był nim Amon względnie Amon-Re, a Amenhotep IV czcił go pod imieniem Atona. Różnicę między Wielkim Bogiem a światem oraz wyniosłość Boga ponad świat *traktat memfickiej teologii* wyraża sposobem konkretnym nazywając Boga bardzo wielkim, a hymn na cześć Amona z czasów Ramzesa II przypisuje Amonowi wielkość niezmierzoną i moc nieograniczoną. Konkretnym wyrażeniem boskiej transcendencji jest również twierdzenie napisu Szabaki — podjęte później przez Ikhn-Atona — że Ptah uczynił wszystko, nie wyłączając bogów; że jest, jako Atum, panem wszechrzeczy. Najczęstsze, a więc i podstawowe, cechy pojęcia Boga przekazane w pomnikach piśmiennictwa egipskiego to dobroć, wszechwiedza i Opatrzność Boża; Bóg zna wszystko, opiekuje się i rządzi wszystkim, nie tylko ludźmi, którzy są jego trzodą —

[3] Por. H. Junker: *Die Religion der Ägypter;* w zbiorze: *Christus und die Religionen der Erde,* Wien 1951, t. II. — F. König: *Die Religion des Zarathustra,* tamże. — J. Duchesne-Guillemin: *Zoroastre. Etude critique avec une traduction commentée des Gâthâ,* Paris 1948.

jak mówi faraon Achtoes II z X dynastii ok. 2100 przed nar. Chr.; egipska literatura mądrościowa twierdzi wprost, że z rozkazu Boga jest to, co się dzieje, że z postanowienia Bożego jemy chleb. W odniesieniu do ludzi Opatrzność objawia się nie tylko tym, że Amon-Re daje im pokarm i utrzymuje ich przez to w istnieniu, ale — jak podkreśla już *traktat memfickiej teologii* z napisu Szabaki — nagradza dobrych, a karze złych.

Tekst napisu Szabaki nie przypisuje Bogu niczego materialnego; gdy mówi, że Ptah uczynił wszystko językiem i sercem, chce obrazowo wyrazić tylko to, że działał na sposób niematerialny, mianowicie za pośrednictwem poznania oraz rozkazu i woli. Później zaś wizerunki oraz imiona Boga, a także konkretne wierzenia powiązały bóstwo z widzialną tarczą słoneczną. Najwyraźniej uczynił to wspomniany już wyżej hymn na cześć Atona: Bóg Aton jest widzialnym, ale żyjącym słońcem, i odbywa codzienną wędrówkę po firmamencie, od wschodu do zachodu. Aton uczynił wszystko tak, jak postanowił. Uczynił także firmament niebieski z dala od ziemi, by wszystko oświetlić i wszystko widzieć, co stworzył. Aton ma syna Wa-an-Re, który jeden jedyny zna Atona, jego moc i zamysły.

Hymn na cześć Atona jasno pokazuje, w jaki sposób transcendencja Boga może być zachowana mimo wyraźnych przejawów antropomorfizmu. Hymn widzi przecież jakieś bliskie podobieństwo Atona do ludzi w tym, że daje mu syna, a do bytów materialnych przez to, że utożsamia go z słońcem. Twórca hymnu nie miał pojęcia bytu niematerialnego. Jeśli więc chciał ująć Boga, najbardziej odległego od materii, w ramy tych pojęć, jakie posiadał, musiał z konieczności pomniejszyć pojęciową transcendencję Boga. Rzeczywista transcendencja Boga, jako przedmiotu religii, została jednak zachowana dzięki temu, że Atonowi nadano cechy, które w rzeczywistości stawiają go wysoko nie tylko ponad człowiekiem, ale również ponad wszystkim, co jest na ziemi, czyli ponad materią: moc stwórcza, jaką ma Aton, jest nie do pogodzenia z jego materialnością; silnie podkreślona niepojętość Atona jest dalszym znakiem, że jest on innej natury niż wszystko, co uczynił. Ponieważ zaś głównym celem hymnu jest przedstawienie wielkości Atona, rzeczywista transcendencja Bóstwa wysuwa się na pierwsze miejsce jako zasadnicza nauka hymnu.

Starożytny Iran, podobnie jak Egipt, nie stworzył wielkiej filozofii, ale w VI w. przed nar. Chr. na jego terenie wystąpił reformator religijny Zarathustra z pojęciem Boga całkowicie wolnym od antropomorfizmów. Cokolwiek by bowiem należało sądzić o późniejszej formie religii zoroastriańskiej, analiza oryginalnych hymnów Zarathustry wykazuje, że pod imieniem Pana Mądrego, Ahura

Mazda, czcił on prawdziwego Boga, bo Ahura Mazda jest w nich przedstawiony nie tylko jako początek wszechrzeczy, ale także jako „nasz pan". *Yasna 44*, strofa 7 powiada: „W tobie, o Mądry, chcę widzieć twórcę wszystkiego". Panem i celem naszym jest zaś Ahura Mazda jako sędzia nagradzający dobro i karzący zło moralne.

Zarathustra przypisywał Mądremu Panu wyłącznie przymioty wskazujące na jego duchowość: Ahura-Mazda jest nie tylko mądry, ale i przewiduje wszystko; jest nie tylko najświętszy i sprawiedliwy, ale — jak wskazuje samo imię własne Boga zoroastriańskiego — w mądrości widział Zarathustra najbardziej podstawowy przymiot Bóstwa. Duchowość Boga znalazła swój wyraz także w tym, że religia Zarathustry odrzuciła materialne wizerunki Bóstwa. Poglądy Zarathustry mogą zatem być dowodem, że poprawne pojęcie Bóstwa jest możliwe nawet bez rozbudowanej naukowo metafizyki.

Pojęcie Boga u Zarathustry nie jest jednak wolne od niedostatków, a monoteizm został osłabiony przez to, że w poetyckich *yasnach* nadrzędna rola Ahura Mazdy nie została w pełni zharmonizowana z istnieniem i działalnością złego ducha. Nie można jednak w poglądach Zarathustry widzieć konsekwentnego dualizmu, tzn. konsekwentnego przeciwstawienia królestwa ducha dobrego królestwu ducha złego, albowiem Ahura Mazda ostatecznie zwycięża wszelkie zło; po wtóre zaś tekst hymnów zawiera przestrogę przed wyciąganiem z nich zbyt odległych wniosków: *yasna 44*, strofa 5, poświęcona stworzeniu, nawet ciemność wylicza między dziełami Pana Mądrego, podczas gdy zło, nieżycie i ciemność według innych wypowiedzi pochodzą od złego ducha.[4]

W FILOZOFII

Największe znaczenie dla wyjaśnienia nauki listu do Rzymian (*R 1, 20*) ma jednak odpowiedź na pytanie, jak rozumem przyrodzonym bez pomocy objawienia, zwłaszcza chrześcijańskiego ujmowali przymioty Boga filozofowie. Porównanie z objawionym pojęciem Boga w katolicyzmie będzie wymowniejsze, jeśli obok starożytnej filozofii greckiej uwzględni się także indyjską, charakterem od niej różną. U filozofów greckich, jak wspomniano, rzeczywisty monoteizm współistniał z pojęciową szatą politeizmu. Należy wobec tego zapytać, jakie są naprzód ogólne cechy boskości, wspólne wszystkim tzw. bogom, oraz przez co prawdziwy Bóg wyróżnia się od tych wszystkich, którym ludowa wiara nadała tytuł boski.

Do ogólnego pojęcia Bóstwa zaliczają powszechnie pisarze greccy przede wszystkim cztery cechy. Naprzód synonimem Bóstwa

---

[4] Por. J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, s. 206.

była u Greków nieśmiertelność, z którą wiązali wolność od starości. Synonimem Bóstwa była także wielka moc, dająca jakąś władzę nad światem śmiertelnym do tego stopnia, że wszystko, co było taką mocą obdarzone, nazywano Bogiem: τὸ κρατοῦν γὰρ παν νομίζεται θεὸς — pisał Menander († 290 przed nar. Chr.; fr. 257). Nieodłącznym atrybutem bogów było z kolei szczęście oraz mądrość, która wyraża się tym, że bogowie wiedzą wszystko; jeśli nie bezwzględnie wszystko, to — jak przyjmuje Plotyn (V, 8, 3) — przynajmniej to wszystko, co należy do ich sfery. Te cztery cechy posiadała w filozofii Plotyna druga i trzecia podstawowa rzeczywistość, ὑπόστασις, tj. νοῦς, rozum oraz ψυχή, dusza i dlatego Plotyn nazywa je stale bogami.

Religijno-filozoficzne określenia jedynego, najwyższego Boga osiągnęły na terenie Grecji szczytowe punkty w filozofii Platona, a potem Plotyna. Już Ksenofanes z Kolofonu twierdził, że jedyny najwyższy Bóg jest cały poznaniem — skąd wynika, że nie jest złożony z substancji i przypadłości; że wszystkim włada bez wysiłku mocą swego rozumu — zatem nie tylko roztacza swą Opatrzność nad wszystkim, ale ma niezwykle wielką moc. Platon zaś udoskonalił zarówno religijną, jak i filozoficzną stronę pojęcia najwyższego Boga.

Żadne z dzieł Platona nie daje niestety wyczerpującego obrazu jego poglądów na istotę Bóstwa, gdyż rozdziały poświęcone temu zagadnieniu są u niego zawsze wprowadzeniem do teorii bliższych jego zainteresowaniom, np. do projektów idealnego ustroju państwa. Jednak już następcy Platona w Akademii, zwłaszcza Ksenokrates, widzieli Bóstwo w idei Dobra, o której rozprawia *Rzeczpospolita*, a to dlatego, że posiada ona dwie cechy prawdziwego Boga: jest wiecznym i najwyższym bytem, niezależnym od niego. Świat idei występuje w *Rzeczypospolitej* nie tylko jako metafizyczna rzeczywistość, ale także jako sfera bytu pełnego, nie pomniejszonego, podczas gdy świat widzialny jest jedynie odbiciem i cieniem bytu oraz istnieje przez uczestnictwo w ideach. Ponieważ idea Dobra jest ze wszystkich najwyższą, Bóg jako idea dobra został przez to samo przedstawiony jako byt najpełniejszy, najwyższy, niezależny i niezmienny, albowiem ruch, *kinesis*, jest wykluczony z świata idei. Równając Boga z ideą dobra Platon uzasadniał również jego moralne przymioty: Bóg jako samo dobro jest sprawiedliwy, prosty i prawdomówny w słowie i czynie. Dobro — więc i Bóg — jest nie tylko źródłem wiedzy i prawdy, ale również istoty i bytowania przedmiotów poznania, chociaż samo dobro jest starszeństwem i mocą ponad istotą: tym sposobem Bóg Dobro jest zasadą — *principium* — wszechrzeczy.

Ponieważ zaś kontemplację dobra i naśladowanie niewidzialnego świata idei czyni Platon warunkiem wprowadzenia sprawiedliwości na świecie, Bóg Dobro występuje również w roli celu.

Niestety zharmonizowanie filozoficznego pojęcia Boga z religijnym nie jest w *Rzeczypospolitej* pełne, a przyczyną tego niedostatku jest zasadnicze twierdzenie Platona, że ruch, κίνησις, dotyczy tyko świata widzialnego. Według Platona działanie, poznanie i wola są rodzajem ruchu. Nie widać wobec tego, jak Bóg Dobro może działać w świecie — a zarówno religia, jak i Platon przyjmują działanie Bóstwa w świecie; nie widać w szczególności, jak Bóg Dobro może poznawać świat i roztaczać nad nim Opatrzność — a Opatrzność należała do zasadniczych cech religijnego pojęcia Bóstwa u Greków. Platon poprzestał także na twierdzeniu, że od Dobra zależy istota wszystkich przedmiotów poznania, ale nie zdołał wyjaśnić, w jaki sposób dochodzi do skutku wpływ idei dobra na wszystkie byty. Przez to, że idei dobra dał przymioty boskie, podkreślił naczelne i nadrzędne stanowisko Boga w świecie, ale obrany przez niego sposób tego podkreślenia był jednostronny, bo nie zostawiał miejsca na teoretyczne rozwinięcie tak istotnych cech religijnego pojęcia Bóstwa, jak Opatrzność i najdoskonalsza wiedza, którą Platon zawsze uważał za nieodłączną cechę Bóstwa.

Głębsza refleksja nad strukturą poznania i świata rzeczywistego doprowadziła Platona do wniosku, że jednak ruch, κίνησις, musi przynależeć w jakiś sposób do sfery bytu, τὸ ὄν, a nie tylko do świata zjawisk, τὰ φαινόμενα. Wykład zmienionych poglądów Platona na człowieka i na świat znajduje się w dialogu *Timaios,* w którym Bóg występuje jako twórca świata, δημιουργός; *Timaios* przedstawia nam Boga jako działającego sprawcę, który wprawdzie nie stwarza z niczego, ale tworzy i buduje świat z istniejących już składników — takie przedstawienie stało się możliwe skutkiem wprowadzenia ruchu w sferę bytu. Drugą zaletą teologii *Timaiosa* jest podkreślenie różnicy między najwyższym Bogiem a wszystkimi innymi bogami: tylko Budowniczy świata nie jest zależny w istnieniu od nikogo, podczas gdy wszyscy inni bogowie są uczynieni, „stworzeni" przez Demiurga. Budowniczy świata jako ten, który jest przyczyną sprawczą istnienia wszystkich bytów, posiada zatem tę cechę prawdziwego Boga religii objawionej, że jest zasadą istnienia wszystkich bytów. Wreszcie zmieniony pogląd na ruch i byt umożliwił teoretycznie wprowadzenie Opatrzności Bożej, którą jednak Platon rozkłada na dwa etapy: Budowniczy świata zajmuje się wprawdzie całym światem, ale wykonanie swych planów powierza „stworzo-

nym bogom", mającym pieczę nad poszczególnymi częściami świata.

Trudny jest natomiast do określenia w *Timaiosie* stosunek Budowniczego świata do idei dobra; są jednak podstawy do twierdzenia, że Budowniczy świata jest tym samym co idea Dobra, która dla zbudowania świata wyszła z odwiecznego spoczynku. Jeśli tak jest, *Timaios* zachowuje wszystkie zalety filozoficznego pojęcia Boga z *Rzeczypospolitej*, a wyzbywa się jego niedostatku. Uwypukla jednak nowy brak: Budowniczy nie stwarza świata z niczego, ale w swym działaniu jest zależny od tworzywa, z którego buduje.

Dialog *Timaios* rozprawia o powstaniu świata i dlatego nie zajmuje się rolą Boga w życiu moralnym człowieka. Jednak Bóg jest dla Platona stale wzorem, według którego w miarę naszych sił winno kształtować się życie; celem jego bowiem jest upodobnienie do Boga „polegające na tym, by stać się — zgodnie z wymogami roztropności — sprawiedliwym i świętym, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι" (*Theait.* 176 b). Przytoczone słowa *Theaiteta*, pisanego wcześniej niż *Timaios*, zawierają dwie ważne prawdy: Bóg jest dla Platona zawsze normą i celem życia naszego, chociaż nie zawsze jednakowo wyraźnie to przedstawia; doskonałość moralną — sprawiedliwość, świętość roztropność — uważa Platon zawsze za istotną cechę Boga.

Te dwie prawdy występują nader wyraziście w czwartej, a zwłaszcza w dziesiątej księdze *Praw*, przypuszczalnie ostatniego dzieła Platona. W księdze IV stawia mianowicie twierdzenie, że „Bóstwo jest miarą wszystkich rzeczy, ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα" (716 c) — w tym celu by przez to uzasadnić konieczność upodobnienia się do Boga na drodze świętości. Z księgi X dowiadujemy się zaś, że Bóstwo wszystko poznaje i wszystko może, co tylko mogą sprawić ludzie i bogowie; że jest nie tylko dobre, ale najlepsze, bo ma wszystkie cnoty (900 c—d; 902 e). Z najwyższej dobroci moralnej bóstwa wyprowadza Platon wniosek, że Bóg opiekuje się wszystkim, nawet najdrobniejszymi sprawami (900 c—903 b). Z postanowienia Bożego pochodzi także pośmiertna nagroda dla ludzi dobrych, a kara dla złych (904 a—905 b). *Prawa* mówią więc o tym przymiocie rozpoznawczym prawdziwego Boga, że jest naszym panem i celem.

Istotnie bowiem mówią o prawdziwym, najwyższym Bogu, którego Platon nazywa naszym królem (904 a); któremu wszystko podlega; którego wolę wykonują nawet bogowie państwowej religii. Jako najwyższa dusza (i rozum zarazem), on jest źródłem ładu w całym świecie. *Prawa* jednak nie zaznaczają wyraźnie, że pod-

rzędni bogowie są tworami Boga, jak to czynił *Timaios;* stało się to dlatego, że o naturze Bożej mówią tylko tyle, ile jest niezbędne dla teoretycznej podbudowy ustawodawstwa państwowego w sprawach religijnych. Wprawdzie oczywistym zamiarem Platona jest uczynić „duszę pierwszym początkiem wszechrzeczy, ψυχὴν γένεσιν ἁπάντων εἶναι πρώτην“ (899 c), ale tego zamysłu systematycznie nie rozwinął — jak to widać na przykładzie podrzędnych bogów — i dlatego *Prawa* słabiej naświetlają tę stronę religijnego pojęcia Boga.

Pojęcie Boga było — w przeciwstawieniu do Platona — ośrodkiem zainteresowań Plotyna i dlatego spośród wszystkich filozofów greckich on najszerzej i najgłębiej o Bogu pisał.

Pozostając w pojęciowym klimacie wielobóstwa najwyraźniej zaznaczył istotną różnicę między najwyższym Bogiem a podrzędnymi bóstwami: Bóg Dobro jest ponad wszystkim, ἐπέκεινα τοῦ ὄντος (VI, 6, 5), czyli nie jest niczym z tego, co stanowi świat; jest ponad wszelką istotą, οὐσία, tzn. nie jest żadną z istot — tymczasem inni bogowie są istotami należącymi do świata. Po wtóre wszystko wywodzi się z Boga Dobra, tak że ono jedynie jest niezależne. Istotna różnica zaznacza się także w tym, że Dobro pozostaje samotne, μόνον καὶ ἔρημον τῶν ἄλλων, μοναχὸν (VI, 8, 7), jakby niczego nie było prócz niego — chociaż istnieje świat i są jeszcze inni bogowie.

Plotyn dał również najgłębszą interpretację filozoficzną religijnego pojęcia Boga u Greków. Pojmowali oni Boga jako istotę najdoskonalszą i najlepszą; Plotyn kazał mu więc być dobrem, τὸ ἀγαθὸν. Ponieważ jest dobrem, wszystko dąży do niego jako dobra i wszystko jego jako dobra pożąda — zgodnie z arystotelesowską definicją dobra (*Ethic.* Nic. A 8, 1098 b) — sam zaś, jako czyste dobro, niczego dalszego nie potrzebuje ani nie pożąda; tylko tym sposobem sprawdza się, zdaniem Plotyna (I, 7, 1), wspomniane określenie, że dobrem jest to, czego wszystko pożąda. Bóg Dobro jest więc istotnie celem dla wszystkiego, a sam dla siebie jest samowystarczalny.

Bóg, jako dobro, jest więc pierwszym (bytem), τὸ πρῶτον. Z tego zaś rozum filozoficzny w oparciu o metafizyczne prawo wystarczającej zasady wyprowadza dalsze cechy Boga: jest niezłożony (V, 3, 16), więc i niezmienny oraz najbardziej jeden (V, 3, 16), εἰ γὰρ αὐτὸ πολύ, οὐκ ἀρχή; owszem jest samoistną Jednością, ὄντως ἕν (V, 3, 16). Będąc Jednością wyklucza wszelką wielość, a zatem również przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu w poznaniu i chceniu. Dobro, jako Jedność, nie zwraca się żadnym działaniem do niczego poza sobą (I, 7, 1), nie poznaje i nie miłuje

właściwie niczego poza sobą. Siebie samo tylko poznaje i miłuje poznaniem i miłością innego rodzaju niż rozumową (V, 4, 2), w którym to poznaniu nie ma ani zmienności, ani przeciwstawienia podmiotu przedmiotowi; co więcej, ponadrodzajowość Boga zmusza Plotyna do wyjaśnienia, że o poznaniu i miłości w Bogu możemy mówić tylko z zastrzeżeniem: Bóg zachowuje się tak, jakby miał prosty ogląd siebie (V, 4, 2), jakby miłował siebie.

Jeśli Bóg Dobro nie może się żadnym działaniem zwracać do niczego poza sobą, filozoficzne pojęcie Boga u Plotyna nie zostawia miejsca na prawdziwą wszechwiedzę i Plotyn był zmuszony wprowadzić poprawkę do ogólnego religijnego pojęcia Bóstwa. Zastrzegł się mianowicie, że zdanie „Bóg wszystko wie" należy rozumieć tylko w tym znaczeniu, że wie wszystko, co należy do jego sfery, a nie wszystko bez ograniczenia.

Nie zostawia także miejsca na Opatrzność Bożą. Głęboko religijny Plotyn nie mógł wprawdzie zdradzić ani religijnego pojęcia Bóstwa, ani głównej tezy Platonowych *Praw*. Ale Opatrzność umieścił poza Dobrem i przypisał ją Rozumowi, νοῦς, tj. drugiej podstawowej rzeczywistości, oraz zmienił jej znaczenie: Opatrzność nie ma polegać na tym, że Bóstwo kieruje światem i opiekuje się nim, ale na tym, że świat jest zgodny z wzorcem pochodzącym od Rozumu (III, 2, 1, 21—26). Plotyn modli się do Boga Dobra (V, 1 6), które nawet obdarza tytułem ojca (V, 1, 1), ale jego filozoficzne poglądy nie dają podstawy do przypuszczenia, że modlitwa dotrze do Boga Ojca i będzie wysłuchana; uznaje Dobro za życzliwe, dobroczynne i łaskawe dla nas, ἤπιον καὶ προσηνὲς καὶ ἁβρότερον (V, 5, 12), ale nie jest zdolny uzasadnić, że życzliwość ta jest świadoma, komu wyświadcza dobro.

Z niemożliwości zwrócenia się Dobra ku światu wynikła konieczność przekształcenia religijnego pojęcia wszechmocy Bożej, występującego jeszcze u Platona w *Prawach*. Plotyn nie twierdzi, że Bóg wszystko może, lecz że jest mocą rozciągającą się na wszystko, δύναμις πάντων. Gdyby pisał, że Bóg wszystko może, znaczyłoby to, że aktem swej wolnej woli sprawia wszystko, a tymczasem — jego zdaniem — świat nie pochodzi od Boga przez akt wolnej woli (V, 1, 6), lecz z podobnej konieczności naturalnej, z jaką materialna światłość wywodzi się od słońca. Dobro jest mocą rozciągającą się na wszystko w tym znaczeniu, że potencjalnie zawiera wszystko, gdyż wszystko od niego pochodzi.

Wreszcie wszelkie orzekanie twierdzące o Bogu, przejęte od religii, przybrało u Plotyna inne znaczenie niż w języku religijnym: było to następstwem podkreślenia niepodobieństwa Boga do świata i stosowania teologii zaprzeczeń. Twierdzenie np., że Bóg jest łaska-

wy, że nie jest zazdrosny, sprowadza się właściwie do tego, że sprawił wszystko, co może być uczynione: czyli łaskawość Boga nie oznacza jego miłości, lecz moc rozciągającą się na wszystko (V, 5, 12).

Nauka Plotyna o Dobru Jedności jest przykładem, jak filozoficzne pojęcia Boga, chociaż ściślejsze i głębsze, są jednak węższe od popularno-religijnych i nie zdołają w jednej syntezie ująć wszystkich cech przypisywanych Bogu nie tylko przez religię objawioną, ale nawet przez religię naturalną. Teoria Plotyna tylko część tych cech tłumaczy wiernie, inne — nawet tak zasadnicze, jak wszechwiedza i Opatrzność — musi nagiąć do nowych znaczeń. Rozdźwięk między teorią filozoficzną a religijnym pojęciem Boga pochodzi również u Plotyna z metodycznej dążności do podkreślenia wielkości i doskonałości najwyższego Boga. Z tej dążności wynikło bowiem podkreślenie niepodobieństwa Boga nie tylko do człowieka, ale do wszystkich bytów świata, oraz stosowanie teologii zaprzeczeń; z niej wywodzi się także wykluczenie w Bogu nawet wielości podmiotu i przedmiotu.

Teistyczne systemy filozofii indyjskiej zostały wyłożone głównie w komentarzach do indyjskich ksiąg świętych, a przede wszystkim do teistycznej *Bhagavadgity*, która jest nie tylko poematem religijno-filozoficznym, ale także jedną z ksiąg świętych religii hinduizmu. Aby więc zrozumieć wywody filozofów indyjskich o pojęciu Boga, trzeba wprzód zapoznać się z poglądami *Bhagavadgity* na naturę Bóstwa; dlatego nauka *Bhagavadgity* może być podana również za przykład trudności, z jakimi walczyło w Indiach filozoficzne opracowanie pojęcia Boga. *Bhagavadgita* powstała wtedy, gdy *Upaniszady*, będące również pomnikami myśli filozoficznej i zarazem religijnymi księgami świętymi, wypracowały pojęcie Bóstwa wyraźnie zabarwione panteizmem. Otóż *Bhagavadgita*[5] zamierza dokonać syntezy filozoficznego pojęcia najwyższej rzeczywistości, *brahman*, o której rozprawiały *Upaniszady*, z religijnym pojęciem osobowego Boga, *Iśvara*. Jako Najwyższa Rzeczywistość a zarazem osobowy Bóg rządzący światem występuje w *Bhagavadgicie* Visznu, którego widzialnym wcieleniem, *avatara*, jest bohater poematu Kriszna.

Visznu jest w *Bhagavadgicie* naprzód tym samym co *brahman*. Mocą metafizycznego prawa wystarczającej zasady wszelka wielość tylko w jedności znajduje swe dostateczne uzasadnienie i dlatego najwyższa zasada wszechrzeczy musi być pod każdym względem doskonałą jednością, wyzbytą wszelkiej wewnętrznej wielości,

---

[5] *The Bhagavadgita*. With an introductory Essay, Sanscrit Text, English Text and Notes by S. Radhakrishnan, London 1949.

wszelkiego złożenia z natury i różnych od niej atrybutów. Zgodnie z tym filozoficznym postulatem Visznu, jako *brahman*, jest nie tylko bez początku, ale także bez przymiotu (XIII, 31) i dlatego „nie przypisuje mu się ani istnienia, ani nieistnienia" (XIII, 12). Jako najwyższa rzeczywistość bez wewnętrznych różnic jest także świadomością, *atman*, jest poznawcą, jest widzem, jest świadkiem i równocześnie przedmiotem swego poznania i oglądu: przeciwstawienie przedmiotu i podmiotu nie ma zastosowania w odniesieniu do niego. Ponieważ jest bez przymiotów, jest nie objawiony przez przymioty świata, pozostaje właściwie poza zasięgiem naszego orzekania; jego niezmierność znajduje wyraz w tym, że przypisuje mu się równocześnie sprzeczne z sobą stany: „jest poza wszystkimi bytami i w nich wszystkich. Jest nieporuszony, a porusza się... jest bardzo daleko, a jednak blisko" (XIII, 12).

Tenże sam Visznu występuje w *Bhagavadgicie* również jako najwyższa osoba, *Puruszottama*. Jako istota osobowa, do której się zwracamy z religijną miłością i modlitwą, Visznu *Iśvara* musi posiadać osobowe atrybuty, dzięki którym na indywidualną miłość i modlitwę, zanoszoną ku sobie, jest zdolny indywidualnie odpowiedzieć ludziom swą miłością i łaską. Rzeczywiście, jest nie tylko nieskończonej mocy i niezmierzonej potęgi (XI, 40), twórcą, panem i celem wszystkich jestestw (XI, 15), ale także ich przyjacielem i ojcem (V, 29; XI, 43). Postępuje wobec człowieka „jak ojciec wobec swego syna, przyjaciel wobec swego przyjaciela, miłujący wobec swego umiłowanego" (XI, 44). Do niego należy się zatem uciekać po opiekę, bo z jego łaski otrzymujemy najwyższy pokój i wiekuiste mieszkanie (XVIII, 62). Tych mianowicie, których myśli są na nim skoncentrowane, wybawia z oceanu śmiertelnego istnienia (12, 7) i daje im posiąść szczęście Boże, *brahmanirvana* (V, 24) polegające na tym, że człowiek doskonały staje się w swej świadomości — jedno z Bogiem (XVIII, 54). Wszak do zdobycia tego Bożego błogostanu prowadzi nie tylko droga wiedzy, skupienie i kontemplacji, ale — w większym jeszcze stopniu — droga pobożności, *bhakti* (XII, 20), bo Visznu, najwyższy oczyściciel (X, 12), jest nieśmiertelnym stróżem wiekuistego prawa (XI, 18) i „czcząc go pełnieniem swych powinności człowiek osiąga doskonałość" (XVIII, 46); a „im większa pobożność, większa nagroda" (IX, 11 nn). Może zaś nagradzać wedle zasług i wysłuchać modlitwy, bo zna tak przeszłość jak teraźniejszość i przyszłość (VII, 26).

Niestety, pomimo bezsprzecznej głębi metafizycznej i religijnej, jaką osiągnął, autorowi *Bhagavadgity* nie udało się ani dojść do pojęcia Boga wolnego od braków i błędów, ani dokonać prawdziwej i pełnej syntezy logicznej religijnego pojęcia Bóstwa z filozoficznym.

Pojęcie Bóstwa w *Bhagavadgicie* jest obciążone tym zasadniczym brakiem, że według niego cały świat pochodzi wprawdzie od Boga, nie został jednak stworzony z niczego, ale powstał z substancji Bożej (VII, 6). Kierując się filozoficzną zasadą, że „z tego, co nierzeczywiste, nie powstaje rzeczywistość, a z tego, co rzeczywiste, nierzeczywistość" (II, 16), autor *Bhagavadgity* przyjął nie tylko to, że materia, *prakriti*, z której powstają byty świata, i duch, *jiva*, stanowią wprost niższą i wyższą naturę Bóstwa (VII, 54—55), ale także, iż cały wszechświat stanowi jedną, rzeczowo niepodzielną rzeczywistość, chociaż pozornie istnienie bytów skończonych przedstawia się jako różne od istnienia Najwyższej Rzeczywistości, *Brahmana* (XIII, 16). Przez to, że materię, tworzywo świata, uważał wprost za aspekt natury Bożej, pomniejszył wielkość Boga; nie widząc zaś rzeczowej różnicy między bytowaniem stworzeń a bytowaniem boga *brahmana*, podrywał filozoficznie samoistność jednostek stworzonych, którą równocześnie w religijnym pojęciu Boga Najwyższej Osoby na przeróżne sposoby zdecydowanie założył i zaznaczył.

Wszechstronna doskonałość zawarta w religijnym pojęciu osobowego Boga domagała się, by *Iśvara* został uznany równocześnie za Najwyższą Rzeczywistość, *brahman*, i podstawową Świadomość, *atman*: jakżeż bowiem *Iśvara* mógłby być panem całego świata, gdyby nie był wyższy od wszystkich bytów? Jakże byłby wyższy od wszystkich bytów skończonych, gdyby nie był podstawową Świadomością, a przede wszystkim Najwyższą Rzeczywistością? Tą drogą najwyższy byt duchowy, obdarzony duchową mocą stwórczą, jest Najwyższą Osobą, *Puruszottama*, i równocześnie tenże sam najwyższy byt, jako pozostający w stanie wiekuistego spoczynku, jest *brahmanem*. Dążność do uwypuklenia wielkości Boga, przedmiotu religijnej czci, była zatem przyczyną właściwą utożsamienia tych trzech pojęć: *Iśvara, brahman, atman*.

Ale takie utożsamienie stało się w *Bhagavadgicie* źródłem nierozwiązalnych rozdźwięków w pojęciu Boga. I tak *Bhagavadgita* nie wie, w jaki sposób *brahman*, pozbawiony atrybutów, jest tym samym co *Iśvara*, obdarzony długim szeregiem osobowych przymiotów; nie wie, w jaki sposób najwyższa, wiekuista Świadomość, *atman*, ani nie działa, ani nie jest przez działanie (naszego ciała) dotknięta, chociaż mieszka w (naszym) ciele (XIII, 31), podczas gdy Bóg *Iśvara* jest najbardziej czynny: nie tylko stwarza, utrzymuje i rozkładając niszczy byty świata, ale również tak dalece współdziała z ich czynnościami, że jest właściwym sprawcą tego, co się w świecie dzieje (XI, 33). Logiczne pogodzenie tych dwu sposobów bytowania tej samej Najwyższej Rzeczywistości Bożej jest dla autora *Bhagavadgity* swoistą nie rozwiązaną tajemnicą, *maya*; nie udało mu się

zatem doprowadzić do zwartej syntezy logicznej filozoficznych pojęć Bóstwa z religijnymi.

Od popadnięcia w oczywistą sprzeczność uratował się natomiast autor w taki sposób, że filozoficzne pojęcie Boga podporządkował religijnemu, skutkiem czego religijne cechy pojęcia Boga odgrywają wyraźnie nadrzędną i rozstrzygającą rolę: chociaż *Iśvara* jest tym samym co *brahman*, to jednak czytamy, że jest większy od *brahmana* (XI, 37); podobnie jak *Iśvara* jest mieszkaniem wszystkich stworzeń, które przenika, lecz nie mieszka w nich (IX, 4—5), tak samo również jest mieszkaniem *brahmana* (XIV, 27). Właśnie dlatego, że religijne, czyli osobowe cechy Bóstwa są w ujęciu *Bhagavadgity* nadrzędne i rozstrzygające, pojęcie Boga, z jakim się w tym poemacie spotykamy, jest zasadniczo teistyczne, chociaż drugorzędnie jest obciążone zabarwieniem panteistycznym; Bóg występuje zasadniczo jako istota różna od świata stworzeń, chociaż pojęciowe opracowanie tej różnicy jest nie wystarczające, a nawet błędne.

Spośród teistycznych komentarzy do *Bhagavadgity* wysuwa się na czoło komentarz Ramanudży, *Gitabhasya*, zwany antonomastycznie komentarzem, *Śribhasya.*[6] Z tego powodu pojęcie Boga u Ramanudży jest reprezentatywne dla teistycznej filozofii indyjskiej późniejszego okresu povedejskiego.

Ramanudża kieruje się zasadą, że byt może powstać tylko z uprzednio istniejącego tworzywa, i dlatego przyjmuje twierdzenie *Bhagavadgity*, że Bóg utworzył świat z własnej, Bożej substancji. Natomiast znacznie pogłębił teoretyczne opracowanie religijnego pojęcia Boga: jeden jest tylko Bóg, choć nosi trzy różne imiona, Visznu, Brahma i Siva. Wiedza i miłość, moc oraz szczęście są najbardziej charakterystycznymi cechami tego Boga, który jest najwyższą i doskonałą osobą. Bóg zna wszystko i wiedza jego jest bezpośrednim oglądem wszystkiego. Z miłości zaś Bóg stworzył świat, ustanawia prawa i wspomaga tych, którzy dążą do doskonałości.

Ramanudża zharmonizował także w dużym stopniu religijne pojęcie Boga z filozoficznym. Zagwarantował naprzód samoistność jednostek stworzonych, zagrożoną w *Bhagavadgicie*. Wprawdzie Rzeczywistość, *brahman*, jest również według niego tylko jedna, ale jest jednością złożoną i w swym zakresie dopuszcza istnienie różnic. Jednostki stworzone są więc różne od Boga, Najwyższej Rzeczywistości, nie tylko pozornie, jak w *Bhagavadgicie*, ale rzeczowo. Jak od duszy zależne jest nasze ciało, tak od Boga całkowicie jest

---

[6] Por. S. Radhakrishnan: *op. cit.* — S. Radhakrishnan: *Indian Philosophy*, London 1951, t. II, s. 659—721.

zależny świat, który dlatego jest ciałem Boga; jak z duszy i ciała powstaje jeden człowiek, tak Bóg i świat tworzą razem jedną rzeczywistość, która dlatego ma cała cechy boskości. Ponieważ z kolei różnice związane są z istnieniem jedności złożonej, różnice, przeciwstawienia, a przez to ograniczoność i skończoność znajdują się w sercu samejże nieskończoności Boga, a przymioty osobowe religijnego pojęcia Boga są wprost przymiotami Najwyższej Rzeczywistości, *brahmana*. Tajemnica, *maya*, nie wytłumaczona w *Bhagavadgicie*, znalazła więc rozwiązanie u Ramanudży.

Zharmonizowanie obydwu pojęć, religijnego z filozoficznym, oraz teoretyczne zabezpieczenie rzeczowej różnicy między światem i Bogiem zostało niestety okupione przyjęciem braków, a nawet względnym obniżeniem pojęcia Boga. Ponieważ właśnie w tych celach Ramanudża wprowadził wielość i skończoność nawet w substancji natury Bożej, nie widać, w jaki sposób jego Bóstwo może być Najwyższą Rzeczywistością, której jedność — mocą prawa wystarczającej zasady —nie może być złożona, lecz musi być jednością doskonałą, niezłożoną, bez rzeczowych różnic. Ponadto pojęcie różnicy jest tak szerokie, że wielość i różnice, jakie Ramanudża odnajduje nawet w Bogu, mogą być rzeczowe; wtedy zaś — w ostatnich konsekwencjach logicznych — Bóg Ramanudży nie byłby prawdziwym Bogiem, który musi być bezwzględnie prosty. Niepodobieństwo do stworzeń jest istotnym przymiotem Bóstwa w religijnym ujęciu. Ramundża zaś przez to, że wprowadził wielość w naturę Boga, osłabił pod tym względem jego ponadrodzajową wielkość oraz upodobnił go do stworzeń, w których odnajdujemy zawsze jakąś wielość.

PODSUMOWANIE PORÓWNAWCZYCH ROZWAŻAŃ

Prawdziwy Bóg, Twórca, Pan i Rządca świata, a także Ojciec wszystkich ludzi, nie tylko niezmiernie wielki i mocny, ale również wszechwiedzący i dobry, jest zatem — jak czytamy w *Dziejach Apostolskich (17, 27)* — rzeczywiście bliski człowiekowi pod względem poznawczym, skoro do poznania jego podstawowych przymiotów doszli w religiach naturalnych nawet ci, którzy nie posiadali nie tylko żadnej filozofii, ale nawet żyli lub żyją na najniższym szczeblu kultury.

Ujęcie podstawowych cech Bóstwa przez religie naturalne i filozofie różnych ludów, różnych czasów i różnych kultur pokazuje także, iż razem z św. Pawłem (*R 1, 20*) można bez obawy błądzenia powiedzieć, że odkąd na ziemi istnieje człowiek, rozumowe poznanie charakterystycznych przymiotów natury Bożej jest historycznym i normalnym faktem w dziejach ludzkości.

Jednakże zestawienie pojęcia Bóstwa w religiach naturalnych i u filozofów niechrześcijańskich z chrześcijańskim pojęciem Boga, podanym przez Kościół Katolicki, ukazuje, że pojęcia Boga poza religią objawioną są nie tylko niepełne, ale również obciążone błędami: dowiódł tego zarówno rozbiór niechrześcijańskich wierzeń religijnych, jak i analiza poglądów najwybitniejszych przedstawicieli niechrześcijańskiej filozofii religijnej, Platona i Plotyna, *Bhagavadgity* i Ramanudży. Religie naturalne pozostawiły w cieniu metafizyczne cechy Boga jako Najwyższego Bytu i Pierwszej Przyczyny; filozofowie niechrześcijańscy rozwinęli przede wszystkim metafizyczną stronę pojęcia Bóstwa. Tylko chrześcijańskie pojęcie Boga przyjęte przez Kościół łączy bezbłędnie i w harmonijną jedność metafizyczne i religijne cechy Boga. Najwyraźniej uwidoczniło ten fakt wyznanie wiary w jedynego Boga przyjęte przez sobór watykański (*D 1782—1784*):

> Święty. katolicki, apostolski, rzymski Kościół wierzy i wyznaje, że jest jeden, żywy i prawdziwy Bóg, Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmocny, wieczny, niezmierzony, niepojęty, nieskończenie doskonały pod względem intelektu, woli i pod każdym innym względem. Ponieważ jest jedną, pojedynczą, zupełnie prostą i niezmienną duchową substancją, dlatego orzec o Nim trzeba, że jest czymś innym od świata, i istotowo od niego różnym; jest sam w sobie i z siebie najszczęśliwszy i niewymownie wyższy ponad wszystko co poza Nim jest i co można by pomyśleć.
>
> Ten jedyny, prawdziwy Bóg z dobroci swojej i wszechwładną mocą, nie dla powiększenia ani uzyskania swej szczęśliwości, lecz dla okazania swej doskonałości przez dobra, których udziela stworzeniom, wolną decyzją, uczynił z niczego wraz z początkiem czasu dwojakie zarazem stworzenia, duchowe i cielesne, aniołów mianowicie i świat, a następnie człowieka jako złożonego i z duszy i z ciała" (Sobór Lateraneński IV).
>
> Wszystko zaś, co stworzył, Bóg swoją opatrznością utrzymuje i rządzi, *dosięgając od końca aż do końca mocno i urządzając łagodnie* (por. *Mądr. 8, 1*). *„Wszystko* bowiem *jest odkryte i jawne oczom jego" (Hebr. 4, 13)*, także to, co nastąpi jako wolne działanie stworzeń.

Ks. Ignacy Różycki

Ks. BOHDAN BEJZE

O TOMISTYCZNEJ FILOZOFII BOGA

> Arystoteles wyraził się trafniej, niż zdawał sobie z tego sprawę, gdy powiedział, że metafizyka zasługuje prawdziwie na nazwę „wiedzy Boskiej" — jej ostatecznym bowiem celem jest poznanie Boga: ostateczny cel metafizyki i ostateczny cel człowieka jest ten sam.
>
> E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto 1952, s. 157.

WSPÓŁCZESNE PIŚMIENNICTWO

Kiedy przegląda się informacje bibliograficzne dawne i bieżące, nie trudno zauważyć, że piśmiennictwo na temat poszczególnych pojęć i problemów filozoficznych ma swoje przypływy i odpływy, że jest w pewnym sensie „owocem czasu swego". Zjawisko wyjątkowe stanowi nieprzerwany, ustawicznie żywy ruch piśmienniczy z zakresu filozoficznej problematyki Boga. Spod piór tomistów oraz autorów bliskich tomizmowi — pomijając już pisarzy o innych orientacjach filozoficznych — ukazują się z dziedziny filozofii Boga coraz to nowe podręczniki, monografie naukowe i popularnonaukowe, eseje, artykuły...

Poniższe zestawienie, obejmujące wybrane pozycje z lat 1950—1958 (również nowe wydania dzieł dawniejszych, świadczące o ich żywotności), zwrócić ma przede wszystkim uwagę na różne ujęcia filozoficznej nauki o Bogu w publikacjach typu podręcznikowego oraz zorientować w tematyce prac monograficznych i artykułów.

1. Wszystkie p o d r ę c z n i k i filozofii Boga (przeznaczone przede wszystkim dla studiujących na wydziałach filozoficznych i w seminariach duchownych) zawierają wykład dowodów na istnienie Boga oraz nauki o Bożej istocie i przymiotach. Uwzględnienie zagadnień innych — podobnie jak dobór źródeł, sposób ułożenia materiału itd. — przedstawia się w różnych opracowaniach rozmaicie.

A. M. Contreras, T. Uyttenbroeck; THEOLOGIA NATURALIS, wyd. 2, Macau (Chiny) 1952, ss. 323.

Opracowanie wchodzi w skład siedmiotomowego „Cursus philosophicus" przeznaczonego dla seminariów duchownych w Chinach. Opiera się na koncepcjach św. Tomasza, św. Bonawentury, Dunsa Szkota. Mimo braku zwartości doktrynalnej, szczupłej bibliografii, szablonowej szaty zewnętrznej — niewielka ta książka budzi szczególny szacunek. Widać w niej wysiłek, by wypracowaną w świecie europejskim myśl filozoficzną o Bogu uczynić zrozumiałą i bliską dla ludzi innej kultury: terminy techniczne występujące w tekście łacińskim (takie np. jak modernizm, argument kosmologiczny, jednoznaczność metafizyczna, samoistna dobroć, byt przygodny i Byt konieczny), są przytaczane w nawiasach w przekładzie na język chiński; w uwagach historycznych cytowane są imiona myślicieli chińskich; na końcu pracy załączony jest szkic o pojęciu Bytu Najwyższego u starożytnych chińskich filozofów.

T. de Diego Diez, THEOLOGIA NATURALIS, Santander (Hiszpania) 1955, Editorial „Sal Terrae", ss. 542.

Ujęcie podręcznika typowe — zarówno z punktu widzenia doktryny, jak i dydaktyki — dla tendencji tradycyjnych, podtrzymywanych w pewnych kręgach tomistów. W interpretacji nauki św. Tomasza autor stoi na stanowisku Suareza, korzystając również z innych pisarzy scholastycznych. Treść każdego z artykułów (na które dzieli się praca) wyrażona jest w tzw. tezie (*thesis*); po niej następują wskazówki bibliograficzne i dalsze części artykułu: *nexus* — wykazanie związku z artykułem poprzednim; *notiones* — wyjaśnienia pojęć występujących w tezie;*status quaestionis* — ustalenie, na czym polega problem i jaki jest sens tezy; *sententiae* — różne opinie na dany temat (bądź też: *adversarii* — koncepcje przeciwników tezy); *probatio* — dowody w postaci sylogistycznej na zawarte w tezie twierdzenia; — wreszcie *scholium* — uzupełnienia historyczne, polemiczne itp. W niektórych artykułach po dowodach na tezę, bądź też po *scholium* przytoczony jest szereg trudności (*obiectiones*) wraz z ich rozwiązaniem.

D. G. Gisquière, DEUS DOMINUS. PRAELECTIONES THEODICEAE, T. 1—2, Paris 1950, Beauchesne, ss. 493+511.

Pierwszy tom zawiera naukę o istnieniu, istocie i przymiotach bytowych Boga (takich, jak niezłożoność, jedyność, wieczność...); drugi — o przymiotach Boga dynamicznych, ujawniających się w wewnętrznym życiu Bożym i w działaniu Boga na zewnątrz (stwarzanie, współdziałanie z bytami stworzonymi, obecność Boga w nich...). Książka powstała z wykładów. Bogata erudycyjnie. Autor często przytacza obszerne cytaty w brzmieniu oryginalnym zarówno z dzieł klasycznych, jak i z wielu współczesnych.

M. Rast, WELT UND GOTT. PHILOSOPHISCHE GOTTESLEHRE, Freiburg im Breisgau 1952, Herder, ss. 211.

Rzecz wyszła w serii: Mensch, Welt, Gott -- ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen. Przeznaczona jest nie tylko dla studiujących, lecz

także dla wszystkich zainteresowanych filozoficzną problematyką Boga. Układ treści uderzająco przejrzysty. Uwagę zwraca również pierwsza część książki złożona z dwu rozdziałów: o samorzutnym i o naukowym poznaniu istnienia Boga. W części trzeciej („Gott und Welt") omówione są kwestie: stworzenia i celu świata, cudów oraz istnienia zła. Książka jest często cytowana przez innych autorów.

H. Renard, THE PHILOSOPHY OF GOD, wyd. 2, Milwaukee USA 1952, Bruce, ss. 241.

Praca pisana z pozycji tomizmu egzystencjalistycznego, opiera się w głównej mierze na filozoficznej nauce o Bogu zawartej w *Summie Teologicznej* św. Tomasza. Z autorów współczesnych uwzględniony jest w większym stopniu jedynie Gilson. Forma wykładu wyjątkowo przystępna. Moment ciekawy dydaktycznie: po każdym rozdziale podane jest w punktach streszczenie jego treści.

F. van Steenberghen, ONTOLOGIE, wyd. 2, Louvain 1952, Publications Universitaires de Louvain, ss. 288.

Autor podkreśla, że filozoficzna nauka o Bogu nie stanowi dyscypliny odrębnej od filozofii bytu zwanej metafizyką ogólną lub ontologią, ale jedynie jej część. Zarówno więc zagadnienie istnienia Boga (które omawia w rozdziale o przyczynowości), jak i przymiotów Bożych umieszcza w ramach ontologii. Ujęcie wyraźnie odmienne od przedstawionych powyżej.

G. P. Klubertanz, INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF BEING, New York 1955, Appleton Century Crofts, ss. 300.

Stosunek filozofii Boga do filozofii bytu pojmuje Klubertanz podobnie jak Steenberghen. Odrębne traktowanie tej pierwszej może posiadać jego zdaniem uzasadnienie dydaktyczne ale nie merytoryczne, dowody bowiem na istnienie Boga są jednym z elementów filozoficznego tlumaczenia rzeczywistości, którym zajmuje się metafizyka. Rozdział poświęcony problematyce istnienia Boga nosi w książce tytuł: „Bóg — przyczyna bytu ograniczonego". Rzecz warta odnotowania: na końcu poszczególnych rozdziałów przytoczone są tytuły prac zaleconych do lektury oraz klasyczne cytaty z dzieł św. Tomasza.

2. Wśród prac monograficznych z zakresu filozoficznej nauki o Bogu, które zostały wydane od roku 1950, znajdują się m. in. dzieła obejmujące całość problematyki tomistycznej filozofii Boga, studia na temat pewnych jej zagadnień oraz opracowania porównawcze.

J. F. Anderson, THE CAUSE OF BEING. THE PHILOSOPHY OF CREATION IN ST. THOMAS, St. Louis—London 1952, Herder, ss. 172.

Autor podkreśla, że według św. Tomasza stworzenie świata jest nie tylko przedmiotem teologii, lecz w równej mierze — filozofii. Praca omawia

problemy pasjonujące, m. in. zagadnienie czasu; możliwość odwiecznego istnienia świata; stwórczą obecność Boga we wszystkich rzeczach; cel bytów stworzonych... Forma żywa, miejscami niemal publicystyczna, mimo częstego odwoływania się do źródeł.

R. Garrigou-Lagrange, DIEU. SON EXISTENCE ET SA NATURE. (Solution thomiste des antinomies agnostiques), wyd. 11, T. 1—2, Paris 1950, Beauchesne, ss. 894

Tom pierwszy — o istnieniu Boga — zawiera m. in. obszerny traktat o możliwości filozoficznego udowodnienia, że Bóg istnieje. W tomie drugim po rozdziałach na temat natury i atrybutów Boga — następują analizy takich problemów, jak wolność człowieka i powszechna zależność od Boga, podstawy metafizyczne agnostycyzmu itd. Ostatnie sto stronic wypełniają załączniki (w wydaniu omawianym powiększone), nie mniej cenne niż zasadniczy zrąb dzieła. Pierwsze wydanie książki ukazało się w r. 1915. Nie pomija jej nikt z autorów, piszących na temat centralnych problemów tomistycznej filozofii Boga.

J. Maritain, APPROCHES DE DIEU, Paris 1953, Alsatia, ss. 136.

Z treści: poznanie istnienia Boga przedfilozoficzne (oparte na intuicji istnienia przygodnego); argumenty św. Tomasza; koncepcje własne autora na temat dowodu, który nazwał „szóstą drogą"; w zakończeniu wypisy z *Summy Teologicznej*. Charakterystyczną cechą książki (typową zresztą i dla innych prac Maritaina) stanowi połączenie wykładu sformułowań tradycyjnych z sugestiami nowymi. Praca wysoko ceniona, tłumaczona na języki obce, często cytowana. Omówieniu najbardziej oryginalnych fragmentów jej problematyki poświęcone są artykuły: W. Pietkun, *Nasze samorzutne przeświadczenie o istnieniu Boga*, „Collectanea Theologica", R. 27: 1956, ss. 33—52; U. Degl'Innocenti, *Una nuova prova dell'esistenza di Dio*, „Aquinas", Rivista di Filosofia, R. 1: 1958, nr 1, ss. 75—92. („Aquinas" jest najnowszym czasopismem tomistycznym — kwartalnikiem — poświęconym wyłącznie filozofii. Wydawca: Pontificio Ateneo Lateranense, Roma, Piazza S. Giovanni in Laterano 4).

E. L. Mascall, HE WHO IS. A STUDY IN TRADITIONAL THEISM, wyd. 4, London 1954, Longmans-Green ss. 210.

Klasyczne zagadnienia filozoficznego studium Boga (pięć dróg św. Tomasza, Bóg i świat...) przedstawione w sposób żywy, zaktualizowany dla współczesnego czytelnika. Wśród innych problemów, dotyczących podstaw światopoglądu teistycznego: objawienie i rozum, stworzenie, zło. Liczne partie książki poświęcone dyskusjom z autorami współczesnymi. Po raz pierwszy rzecz została wydana w r. 1943. Według o. Innocentego Bocheńskiego jest to najlepsza praca o doktrynie teistycznej.[1]

---

[1] Por. J. Bocheński, *ABC tomizmu*, „Znak", nr 25, s. 359. Mascall jest w metafizyce zwolennikiem nurtu zwanego tomizmem egzystencjalistycznym (w *He who is* nawiązuje często do Maritaina i Gilsona). Św. Tomasza zna świetnie, mimo iż jest duchownym anglikańskim. Wykłada w Oxfordzie.

Ch. de Moré-Pontgibaud, DU FINI A L'INFINI. INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE LA CONNAISSANCE DE DIEU, Paris 1957, Aubier, ss. 210.

Studium o charakterze złożonym: filozoficzno-teologiczne (w literaturze naukowej wypadek rzadki). Autor wykłada m. in. zagadnienie analogii między stworzeniami a Bogiem; zasadnicze typy analogii w ujęciu św. Tomasza i filozofów innych; różne przejawy analogii występującej w objawieniu... Fragmenty najbardziej interesujące: o analogii metafory i jej roli w poznawaniu Boga oraz o różnych postaciach współczesnego ateizmu. Źródła obfite — od dzieł Ojców Kościoła do publikacji z ostatnich lat.

Franciszka Wilczek, ONTOLOGICZNE PODSTAWY DOWODÓW NA ISTNIENIE BOGA WEDŁUG TOMASZA Z AKWINU i DUNSA SZKOTA. (Próba oceny stanowisk), Warszawa 1958, Pax, ss. 331.

Książka zawiera tekst rozprawy doktorskiej przygotowanej na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pod kierunkiem o. prof. Alberta Krąpca.

Treść: Wstęp (o charakterze metodologicznym); I. Możliwość poznania istnienia Boga na podstawie bytów skutkowych; II. Analiza bytu jako podstawa dowodów na istnienie Boga; III. Dowody na istnienie Boga jako dostatecznej racji bytu; IV. Próba oceny stanowisk Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota w postawieniu i rozwiązaniu problemu poznania istnienia Boga; Wnioski końcowe; Załączniki. — Porównanie argumentacji na istnienie Boga według św. Tomasza i Dunsa Szkota od strony jej ontologicznych podstaw zostało dokonane w niniejszej rozprawie po raz pierwszy w literaturze filozoficznej. Obszerne streszczenie francuskie ułatwi zapoznanie się z pracą w środowiskach zagranicznych.

3. Największą ilość nowych pozycji z zakresu filozofii Boga przynoszą czasopisma oraz wydawnictwa zawierające zbiory rozpraw. Oto niektóre z nich — o tematyce aktualnej w ostatnich latach:

L. Bellofiore, IL PROBLEMA DI DIO IN SARTRE E NEL TOMISMO, „Sapientia Aquinatis", Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis, Romae 1955, Officium Libri Catholici, ss. 394—401.

Zagadnienie Boga w poglądach Sartre'a i w nauce tomistycznej.

L. Bogliolo, L'INQUIETUDINE PSICOLOGICA NELLE PROVE TOMISTE DELL'ESISTENZA DI DIO, „Analecta Gregoriana", Vol. 67, Romae 1954, ss. 329—341.

Argument psychologiczny na istnienie Boga w świetle zasad tomistycznych.

M. Corvez, L'IDÉE ET L'AFFIRMATION DE DIEU, „Revue Thomiste", T. 57: 1957, nr 2, ss. 301—322.

Analiza pojęcia Boga, różnych aspektów dowodu na jego istnienie, oraz analogicznego poznania istoty Boga.

O. N. Derisi, CARÁCTER EXISTENCIAL DE LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS, „Sapientia", Revista Tomista de Filosofia (Buenos Aires), R. 6: 1951, nr 19, ss. 27—35.

Charakter egzystencjalny argumentacji na istnienie Boga w świetle tekstów św. Tomasza.

E. B. Pita, EL ENCUENTRO CON DIOS POR LA ANALOGIA, „Ciencia y Fe" (San Miguel), R. 9: 1953, nr 33, ss. 7—18.

Poznanie Boga przez analogię — stanowisko św. Tomasza na tle poglądów Kanta, modernistów, egzystencjalistów oraz zwolenników intuicjonizmu.

J. P. Rock, ST. THOMAS ON DIVINE CAUSALITY, „Philosophical Studies" (Maynooth), Vol. 5: 1955, December, ss. 21—43.

Nauka św. Tomasza o przyczynowym działaniu Boga.

E. Smith, THE PRIME MOVER. PHYSICAL AND METAPHYSICAL CONSIDERATIONS, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association", Vol. 28, Washington 1954, The Catholic University of America, ss. 78—94.

Problematyka związana z dowodzeniem istnienia Boga jako Pierwszego Motoru.

V. White, THE KNOWLEDGE OF GOD, „The Downside Review", A Quarterly of Catholic Thought, Vol. 76: 1958, January, ss. 41—63.

Wypowiedzi dyskusyjne kilku filozofów, w tym przedstawiciela redakcji „The Downside Review", na temat poznawania Boga.

E. Winance, L'ESSENCE DIVINE ET LA CONNAISSANCE HUMAINE DANS LE COMMENTAIRE SUR LES SENTENCES DE SAINT THOMAS, „Revue Philosophique de Louvain", T. 55: 1957, nr 46, ss. 171—215.

Zagadnienie poznania istoty Boga w *Scriptum super libros Sententiarum* św. Tomasza.

4. Dla uzyskania pełniejszego obrazu współczesnego piśmiennictwa z zakresu tomistycznej filozofii Boga należy dodać następujące uwagi: oprócz podręczników, monografii i artykułów naukowych ukazują się opracowania filozoficznej problematyki Boga o charakterze popularnonaukowym. Zarys filozofii Boga w ujęciu św. Tomasza podają podręczniki historii filozofii, prace zwane wstępami do filozofii tomistycznej oraz filozoficzne słowniki i encyklopedie. Dowody na istnienie Boga wykładane są z reguły w traktatach dogmatycznych o istnieniu i istocie Boga. Fragmenty poświęcone różnym zagadnieniom filozofii Boga spotkać można w rozmaitych rozprawach zarówno filozoficznych, jak teologicznych. I wreszcie — w różnych językach ukazują się tłumaczenia tekstów św. Tomasza oraz cenniejszych dzieł współczesnych.

Do publikacji popularnonaukowych na dobrym poziomie należą m. in.: R. Jolivet, *Le Dieu des philosophes et des savants*, Paris 1956, Librairie Arthème Fayard, ss. 126. Jest to jeden z tomików objętych serią: „Je sais, je crois. Encyklopedie du Catholique au XX-ème siècle". A. M. Monette, *La beauté de Dieu*, wyd. 3, Montréal 1956, wyd. Fides, ss. 126. Eseje na temat niektórych zagadnień z nauki o Bogu. Dwa pierwsze wydania w r. 1950.

Znakomity wykład doktryny Tomasza z Akwinu zawiera dzieło E. Gilsona *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955, Random House, ss. 829. Pojęcie Boga w filozofii, począwszy od starożytności aż do myślicieli współczesnych, jest tematem głośnej pracy Gilsona *God and Philosophy*, wyd. 7, New Haven 1955, Yale University Press, ss. 147. Wydanie pierwsze w r. 1941.

Jeden z nowszych „wstępów" do filozofii tomistycznej: A. Bernard, *Introduction à la philosophie thomiste*, Avignon 1954, Maison Aubanel Père, ss. 135. Zagadnienia Boga stanowią treść trzech ostatnich rozdziałów.

Przykład artykułu z encyklopedii: R. Busa, C. Negro, „Dio" w: *Enciclopedia filosofica*, t. 1, Venezia—Roma 1957, Istitutc per la collaborazione culturale, kol. 1591—1610. W problematyce uwypuklone najważniejsze kwestie, jasne ujęcie, dobra bibligrafia.

Liczne fragmenty z zakresu filozofii Boga zawierają np. książki: A. M. Horváth, *Studien zum Gottesbegriff*, Freiburg (Schweiz) 1954, Paulusverlag, ss. 316. Dzieło teologiczne o istocie Boga; szczegółowe analizy. D. Martins, *O problema de Deus*, Braga 1957, Livraria Cruz, ss. 240. Problematyka Boga na tle współczesnych prądów umysłowych; szeroko o ateizmie.

Wśród publikacji wymienionych w pierwszej części powyższego przeglądu znajdują się przykłady zasadniczo różnych, przeciwnych sobie ujęć filozofii Boga. Steenberghen i Klubertanz — jak to zaznaczono przy omawianiu ich opracowań — uprawiają naukę filozoficzną o Bogu w ramach metafizyki; traktowanie zaś tej nauki — dodajmy to obecnie — jako dyscypliny różnej od ontologii, uważają

za niezgodne z systemem tomistycznym. Ale w taki właśnie sposób traktuje filozofię Boga T. de Diego Diez... I tu powstaje pytanie istotnie ważne dla scharakteryzowania tomistycznej nauki o Bogu: jak właściwie przedstawia się na gruncie tomizmu stosunek filozofii Boga do filozofii bytu?

U ŹRÓDŁA FILOZOFICZNEJ MYŚLI O BOGU

W celu ukazania postawionego przed chwilą problemu w jego głównych liniach rozwojowych — rozpocząć trzeba od Arystotelesa. Jak wiadomo, dopiero greccy komentatorzy pism Stagiryty nazwali jego filozofię pierwszą [2] mianem „metafizyki". Sam Arystoteles określał ją terminem „teologia" — i to było niejako imię własne filozofii pierwszej, zajmowała się ona bowiem bytem jako takim (bytem wziętym w ogólności) w świetle pierwszych przyczyn a równocześnie substancją najdoskonalszą, Bytem Bożym. Innej nauki o Bogu w systemie Arystotelesa nie było — moment ten należy podkreślić — jedynie teologia w przytoczonym sensie, pokrywająca się z filozofią pierwszą, późniejszą metafizyką.

Nauka o Bogu wypracowana przez św. Tomasza z Akwinu objęła teologię w znaczeniu arystotelesowskim, zwaną przez Tomasza teologią filozoficzną, oraz doktrynę teologiczną opartą na objawieniu. Koncepcję teologii filozoficznej Tomasz zaczerpnął wprawdzie od Arystotelesa, jednakże głęboko ją przekształcił i uczynił daleko więcej zwartą. W systemie Arystotelesa Bóg jest jedną z przyczyn pierwszych bytu, ale nie jedyną; charakter przyczyny pierwszej posiada w pewnym sensie również materia, zasadniczy — obok formy — strukturalny element substancji materialnych. Stanowi ona konieczne podłoże dla procesów przyczynowych, sama natomiast jest pod względem przyczynowym niewytłumaczalna. U św. Tomasza inaczej: Bóg jest jedyną przyczyną pierwszą bytu, ponieważ jako Stwórca świata powołał do istnienia wszystko, co rzeczywiste. Wszystko więc, co istnieje, z materią włącznie, posiada swe wytłumaczenie ostateczne w pochodzeniu od Boga. [3]

[2] Filozofia pierwsza wchodziła, obok matematyki i fizyki, w skład filozofii teoretycznej, odnoszącej się do zasad bytu. Zasady działania stanowiły według Arystotelesa przedmiot tzw. filozofii praktycznej.

[3] Arystoteles nie miał w swym systemie koncepcji przyczynowania stwórczego — i to jest jeden z momentów odróżniających jego filozofię od filozofii św. Tomasza. W tłumaczeniu świata przyjmował, że materia jest z natury swej odwieczna.

Wyjaśniając powyższe różnice Gilson podkreśla, że metafizyka, będąca w ujęciu Arystotelesa wiedzą o bycie przez przyczyny pierwsze, stała się u Tomasza wiedzą o bycie przez Przyczynę Pierwszą.[4] Dopiero więc na gruncie systemu Tomasza ukazała się w pełni słuszność słów Arystotelesa, że metafizyka prawdziwie zasługuje na nazwę „wiedzy Boskiej". Badanie jej przedmiotu — bytu — wiedzie wprost do odkrycia jedynej Przyczyny Pierwszej, Boga.

Warto zauważyć, że również w teorii Suareza (1548—1617) zagadnienia dotyczące Boga znajdowały się w obrębie metafizyki, którą Suarez określał mianem „teologii naturalnej". Przyjmuje się, że nazwa ta została użyta po raz pierwszy przez Raymunda a Sabunda (zm. 1432) w tytule jego dzieła *Theologia naturalis, sive Liber creaturarum.*

Odmienna koncepcja filozofii Boga pojawiła się u Franciszka Bacona (1561—1626). Według jego klasyfikacji nauk pierwsza filozofia zajmowała się podstawowymi twierdzeniami i pojęciami odnoszącymi się do wszystkich rzeczy. Metafizyka stała się gałęzią filozofii przyrody i miała za przedmiot formalną oraz celową przyczynę bytów materialnych. O Bogu natomiast mówiła teologia naturalna, będąca osobną częścią filozofii, oddzieloną od filozofii pierwszej.

W sposób podobny problematykę Boga od jej właściwego zaplecza oderwał Christian Wolff (1679—1754), racjonalista, autor schematycznego podziału filozofii, który na długi czas przyjął się w scholastycznej filozofii szkolnej. W ujęciu Wolffa przedmiotem pierwszej filozofii, nazywanej przez niego ontologią, były najogólniejsze pojęcia o bycie. Bogiem natomiast zajmowała się teologia naturalna, rozumiana jako jedna z trzech części tak zwanej metafizyki szczegółowej (pozostałymi częściami były: kosmologia i psychologia).

Wolffiańska interpretacja filozoficznego traktatu o Bogu uległa szybkiemu rozpowszechnieniu. Najczęściej zaś używaną nazwą tego traktatu stał się, obok określenia „teologia naturalna", termin „teodycea". Po raz pierwszy wystąpił on w tytule apologetycznej rozprawy Leibniza (1646—1716) *Essais de Théodicée* (Amsterdam 1710), upowszechniony zaś został od czasu działalności Victora Cousin we francuskim ministerstwie oświaty publicznej (w. XIX).

[4] E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, wyd. 2, Toronto 1952, ss. 155—157. Druga część niniejszego artykułu opiera się w głównej mierze na zacytowanej powyżej pracy Gilsona oraz na studium J. Owensa *Theodicy, Natural Theology and Metaphysics*, „The Modern Schoolman", Vol. 28, January 1951, nr 2, ss. 126—137.

Cousin nazwał teodyceą naukę filozoficzną o Bogu, nie wiążąc jej specjalnie z apologetyką i w takim też sensie przyjęto stosować tę nazwę w ówczesnym francuskim programie szkolnym.

Jak z powyższych uwag wynika, zespół filozoficznych zagadnień dotyczących Pierwszej Przyczyny jest w ujęciu tomistycznym organiczną częścią metafizyki, filozofii bytu. Wyodrębnianie tych zagadnień z metafizyki i przedstawianie ich pod jakąś konwencjonalną nazwą jako osobnej dyscypliny — jest z tomistyczną filozofią niezgodne, jakkolwiek, pod wpływem szkoły Wolffa, było i jest praktykowane przez wielu tomistów.

Rzecz polega przede wszystkim na tym, że ontologia Wolffa nie interesowała się istnieniem bytów realnych i dlatego nie była w stanie doprowadzić do poznania Pierwszej Przyczyny realnego świata; nieodzowna była do tego jakaś inna, specjalna nauka. Metafizyka natomiast tomistyczna (również często zwana ontologią) zajmuje się rzeczywistością jako istniejącą, tłumaczenie zaś istnienia bytów rzeczywistych doprowadza konsekwentnie do poznania Pierwszej Przyczyny; jest źródłem filozoficznej myśli o Bogu.

•

W obrębie metafizyki rozstrzyga się wszystkie zagadnienia z zakresu filozofii Boga. Najważniejszym z nich jest poznanie istnienia, istoty i przymiotów Boga. Przedstawienie w ogólnych zarysach sposobu tego poznania jest celem trzeciej części niniejszego artykułu.

OD BYTÓW „ZMIESZANYCH Z NICOŚCIĄ" DO PEŁNI ISTNIENIA

Obserwacja i intelektualna analiza bytów, które nas otaczają, wykrywa w nich strukturę złożoną z elementów różniących się między sobą, ale do siebie zrelatywizowanych. Przykładowo: zmiana pewnych cech (np. koloru skóry), zachodząca w bytach jednostkowych, ujawnia złożenie tych bytów z elementów istotnych, substancjalnych oraz właściwości drugorzędnych, zwanych przypadłościami.

W metafizycznym tłumaczeniu rzeczywistości rolę najbardziej doniosłą spełnia złożenie bytów z istoty i istnienia. Jest ono niejako „osią" analogii bytowej oraz podstawą dla — typowego w metafizyce — poznawania i orzekania przez analogię, równocześnie zaś świadczy o przygodnym, niesamoistnym charakterze tych bytów.

Analogia jest pewnego rodzaju podobieństwem; obejmuje ona zarazem elementy takie same (zwane *analogonem*), jak i różne (zwane *analogatem*), o ile powiązane są ze sobą pewnymi relacjami.

Między istotą i istnieniem w bytach realnych zachodzi tzw. relacja transcendentalna, tzn. konieczna i powszechna: nie ma realnego bytu bez istoty oraz właściwego jej istnienia. Istnienie aktualizuje istotę, sprawia, że byt jest realny; istota „decyduje" o tym, czym byt jest i wyznacza mu sposób istnienia.

Dla zilustrowania analogii bytowej posłużyć może następujący przykład: istota kwiatu tak się ma do jego istnienia, jak istota ptaka do jego egzystencji. Istoty kwiatu i ptaka są absolutnie różne; elementami natomiast podobnymi do siebie są w obu tych bytach ich istnienia. Istnienie bowiem stanowi doskonałość proporcjonalnie tę samą, która przysługuje wewnętrznie wszystkim realnym bytom, spełniając we wszystkich tę samą funkcję: aktualizowania istoty.

Z tego tytułu, że we wszystkich bytach spełnia istnienie funkcję tę samą (jest więc *analogonem),* ale w każdym z nich na sposób inny, wyznaczony przez daną istotę (stanowiącą *analogat)* — jest ono także doskonałością analogiczną.

Strukturę analogiczną bytu ujmujemy poznawczo w pojęciu bytu. W pojęciu tym element istotowy, substancjalny nie jest określony jednostkowo, metafizyka bowiem nie interesuje się bytem, jako np. znanym mi Piotrem czy jakimś minerałem. Pojęcie bytu, jako przedmiotu metafizyki, odnosi się do każdej rzeczy, o ile stanowi ona określoną istotę przyporządkowaną do właściwego sobie istnienia. W tym sensie pojęcie bytu jest analogiczne i transcendentalne. Dzięki temu zaś — zaznaczmy to, wybiegając myślą nieco naprzód — pojęcie realnego bytu, urobione przy poznawaniu przygodnych rzeczy, które składają się na nasz świat, odnosić można i do Pierwszej Przyczyny tego świata, do Boga.

Ale w jaki sposób w metafizycznym tłumaczeniu bytu dochodzi się do prawdy o istnieniu Boga?

Istnienie bytów ograniczone przez różne od niego istoty jest zmienne i utracalne a więc niekonieczne, przygodne. Wobec tego zaś zrozumiałe jest tylko wówczas, gdy uzna się istnienie Przyczyny Pierwszej, jako bytu o istnieniu nieograniczonym i koniecznym. Byt ten „tłumaczy" samego siebie: istnieje ze swojej istoty, jest wystarczającą racją swego istnienia. Dlatego zamiast mówić o Nim, że posiada istnienie, mówimy iż jest istnieniem.

W ten sposób struktura bytu istniejącego niekoniecznie, bytu — według trafnego określenia Maritaina — „zmieszanego z nicością", wskazuje na Byt Czysty, jako źródło cząstkowego istnienia świata i samego człowieka. [5]

---

[5] J. Maritain, *Approches de Dieu*, Paris 1953, Alsatia, ss. 11—15; 17.

Tenże Byt, o pełni istnienia, stwierdzają wszystkie tradycyjne dowody, zwane pięcioma drogami. We wszystkich zresztą „drogach" argumentacja przebiega w sposób podobny: wychodząc z egzystencjalnych faktów bytowych, realnych ale przenikniętych niedoskonałością (jak np. zjawisko ruchu), wiodą one do Bytu Samoistnego, tłumaczącego przyczynowo istnienie bytów przygodnych. Ujmując rzecz od nieco innej strony: wszystkie pięć dróg sprowadzają się właściwie do jednego dowodu, którego punktem wyjścia jest egzystencjalna ograniczoność bytów zmysłowo poznawalnych. Dlatego słuszna jest myśl cytowanego już Maritaina, że pięć dróg rozwija i szczegółowo wyjaśnia argument oparty na poznaniu bytu istniejącego w sposób niepełny. [6]

Istnieje Czysty Akt, Pierwsza Przyczyna, Byt Konieczny, Pełnia Doskonałości, Ostateczny Cel. Każde z tych stwierdzeń, występujących u kresu poszczególnych „dróg" jest równoznaczne ze stwierdzeniem Istnienia Nieograniczonego. Zaprzeczając temu, trzeba by przyjąć (bez uzasadnienia), że Byt, którego istnienie wykazują „drogi", jest w jakimś stopniu niedoskonały, potencjalny, co równałoby się przekreśleniu samych argumentów na istnienie Pierwszej Przyczyny świata. Byt nie będący pełnym istnieniem nie tłumaczyłby istnienia świata, ponieważ sam domagałby się przyczyny siebie.

W wyniku więc poszukiwania racji, tłumaczącej istnienie poznawanej przez nas rzeczywistości, dochodzimy do sformułowania sądu: istnieje Byt, który jest swym istnieniem. Według św. Tomasza z Akwinu, być swym istnieniem znaczy wręcz być Bogiem. I dlatego istnienie — zdaniem Akwinaty — przysługując w sposób istotny Bogu, nadaje Mu właściwą nazwę: Ten, który jest. [7]

Pełnia istnienia, będąc istotą Boga, wyróżnia równocześnie Boga od wszystkich innych bytów: sam Bóg, podkreśla Tomasz, jest swym istnieniem; we wszystkich zaś innych bytach różni się istota rzeczy od jej istnienia. [8] Wreszcie: na podstawie stwierdzenia, że istotą Boga jest istnieć, wnosić możemy o Bożych przymiotach. W jaki jednak sposób zdobywamy pojęcia Bożych doskonałości, skoro byt, będący czystym istnieniem, nie jest dostępny naszemu poznaniu bezpośredniemu? Zdobywamy je drogą pośrednią, poprzez pojęcia doskonałości, które przysługują Jego skutkom, bytom poznawalnym zmysłowo, złożonym z istoty i różnego od niej aktu egzystencji.

[6] *Approches...*, s. 19.
[7] 1 C. G. 22; 1 Sent. 8, 1, 1c.
[8] I, 104, 1c; 1 C. G. 22.

Trzy fakty trzeba mieć na uwadze, gdy idzie o bliższe sprecyzowanie, w jaki sposób przez doskonałości występujące w bytach przygodnych poznajemy przymioty Boga:

1. w otaczającym nas świecie widzimy doskonałości dwojakiego rodzaju: jedne z nich, np. materialność lub życie uczuciowe, związane są ze swej natury z pewnym brakiem i z tego też powodu noszą miano doskonałości mieszanych; inne, jak np. dobroć czy mądrość, wolne są w swej treści od wszelkiej niedoskonałości i z tego tytułu bywają nazywane doskonałościami czystymi.

2. Przy pewnym podobieństwie do swych skutków, wynikającym z analogicznego charakteru istnienia, Bóg — jak już wyżej wspomniano — jest bytem zasadniczo od nich różnym: one posiadają istnienie cząstkowe, są bytami „przez uczestnictwo", bytami o doskonałościach ograniczonych; On jest samym istnieniem, więc bytem w pełni i doskonałością nieograniczoną.

3. W Bogu jako bycie absolutnie niezłożonym, wszystkie doskonałości utożsamiają się realnie z doskonałością samego bytu. Dlatego właściwie można orzekać o Bogu tylko pojęcie bytu, który może być jednakże ujmowany pod różnymi aspektami, np. byt jako byt (to, co istnieje), byt jako dobro (w relacji do woli) itd.

Pojęcia doskonałości mieszanych, implikujące w swej treści jakiś brak, odnosimy do Boga, Pełni Bytu, przez negację. Mówimy więc np., że Bóg nie jest materialny, nie posiada życia uczuciowego itp. W ten sposób ustalamy, czym Bóg nie jest. Pozytywnie pojęcia doskonałości mieszanych (np. pojęcie radości lub smutku) możemy orzekać o Bogu jedynie na sposób metafory.

Pojęcia doskonałości czystych nie zawierają w swej treści żadnego braku, są identyczne z pojęciem samej bytowości ujętej w pewnej relacji, np. pojęcie prawdy jest identyczne z pojęciem bytu w jego odniesieniu do umysłu. Jednakże sposób, w jaki doskonałości czyste występują w Bogu, jest inny od sposobu ich występowania w bytach przygodnych. W tych ostatnich bowiem, ze względu na ich złożoną strukturę, są ograniczone, podczas gdy w Bogu, jako pełni bytu, od wszelkich ograniczeń są wolne. Pojęcia więc doskonałości czystych orzekamy o Bogu, zaprzeczając wszelkie ograniczenie co do stopnia realizowania się ich treści.

Nie trudno zauważyć, że w procesie zdobywania wiedzy o przymiotach Boga jednym z głównych zabiegów poznawczych jest negacja. Moment „negatywnego" poznania Boga podkreśla św. Tomasz, twierdząc: *non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad Ipsum.* [9] Jednakże

---

[9] 1 C. G. 30.

tego rodzaju metoda poznawania Boga nie ma nic wspólnego z agnostycyzmem. Tenże św. Tomasz pisze również, iż negowanie czegoś opiera się ostatecznie na jakiejś afirmacji. Nie można by niczego o Bogu zaprzeczać, gdyby nie orzekało się o Nim czegoś w sposób pozytywny. [10]

Stwierdzamy o Bogu pozytywnie w wyniku filozoficznego tłumaczenia rzeczywistości przygodnej, że istnieje jako byt, którego istotą jest nieograniczone istnienie. Będąc czystym aktem, Bóg jest bytem najdoskonalszym. [11] Jeśli więc orzekanie o Nim doskonałości, które występują w rzeczach przygodnych, ma być poprawne, należy pojęcia tych doskonałości „uwolnić" od wszelkich braków, ograniczeń — zarówno co do ich treści, jak i co do stopnia realizowania się. Zaprzeczanie zatem (w sensie negacji ograniczenia) jest w poznawaniu przymiotów Boga zabiegiem, którego wręcz domagają się uprzednio sformułowane sądy afirmujące.

*

Sposób postępowania, który ma miejsce przy poznawaniu przymiotów Pierwszej Przyczyny, zwykło określać się mianem „metody analogii". Umożliwia ona — wbrew agnostycyzmowi — uzyskanie wiedzy o Bogu, będącym z natury poza zasięgiem naszego poznania bezpośredniego, zależnego od zmysłów. Równocześnie zaś koncepcja Boga osiągnięta przy pomocy wspomnianej metody jest — wbrew panteizmowi — koncepcją Bytu Transcendentnego, różnego od świata.

Ostatecznym czynnikiem, który najpierw wiedzie do twierdzenia o istnieniu Czystego Aktu a następnie wyznacza „metodę analogii", jako narzędzie poznania Jego przymiotów — jest poprawne rozumienie złożonej struktury realnego bytu. Fakt ten jest najbardziej wymownym świadectwem metafizycznego charakteru filozofii Boga.

Ks. Bohdan Bejze

---

[10] *De Pot.* 7, 5.

[11] Św. Tomasz pisze o doskonałości Boga jak następuje: *Id... quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem Deus est. Est igitur perfectissimus.* 1 C. G. 28; por. I, 4, 2.

II. Z PROBLEMÓW RELIGIOZNAWSTWA

Ks. ALEKSANDER USOWICZ

WSPÓŁCZESNA FILOZOFIA RELIGII

Filozofia religii należy do młodszych działów wiedzy, ale jest dziedziczką starego odgałęzienia filozofii, które od czasów Leibniza (1710) nazywa się teodyceą. Jako nowy dział rozrasta się głównie w szkole Maxa Schelera. Obok niej jednak mamy także innych przedstawicieli filozofii religii. Zajmują się nią np. zwolennicy filozofii św. Augustyna (M. Sciacca), fenomenologowie (O. Gründler, R. Winkler), neoscholastycy (H. Straubinger, G. Wunderle, J. P. Steffes) oraz myśliciele ze szkoły Karola Bartha (dialektyczna filozofia religii).

1. Filozofia religii omawia w świetle czystego rozumu religię jako zjawisko n a t u r a l n e, *religio naturalis,* a zwłaszcza istotę i prawdę religii. Przeciwko takiemu ujęciu filozofii religii występuje Bernard Rosenmöller. Według niego filozofia nie może określić istoty religii od tej chwili, w której dana została możliwość objawienia i religii nadprzyrodzonej. Otóż możliwość taka nie tylko jest dana, ale stała się nawet rzeczywistością. Religia naturalna nie jest prawdziwą religią, lecz pseudoreligią od czasu, gdy religia łaski zaistniała między Bogiem a człowiekiem. Filozofia jest w stanie podać jedynie nic nie mówiące określenie religii, opisać religię sztuczną, tworzywo rozumu ludzkiego.

Zarzut Rosenmöllera dotyka nie tylko filozofii religii w ogóle, ile raczej pewnego rodzaju filozofii religii, mianowicie tej filozofii, jaką rozwijało Oświecenie. Faktycznie religia filozofii Oświecenia była sztuczną konstrukcją rozumu i jako taka nigdy i nigdzie nie istniała. Współczesna natomiast filozofia religii pragnie badać religię jako historyczny prafakt, słusznie stwierdzając, że istnieje naturalna religia, ponieważ istnieje naturalne poznanie, naturalna miłość i dążenie oraz naturalne religijne *apriori.* Stosunek między religią naturalną i nadprzyrodzoną nie jest stosunkiem prawdy i fałszu, lecz stosunkiem całości i części, zapoczątkowania i rozkwitu. Wobec tego filozofia religii nie może być, jak sądzi Rosenmöller, jedynie filo-

zofią wiary, rozważaniem i analizą religii nadprzyrodzonej: ma ona jako swój przedmiot religię naturalną.

2. Punktem wyjścia w filozofii religii jest metoda fenomenologiczna szkoły Husserla, metoda, która stara się opisać istotne cechy przeżyć religijnych, biorąc w nawias istnienie i to wszystko, co przygodne i przypadłościowe. Metoda ta jednak oddzielnie wzięta naraża na złudzenie subiektywizmu, trzeba więc ją uzupełnić metodą indukcyjną, która potwierdzi dane fenomenologii, uzupełni je i skontroluje. Metoda indukcyjna czerpie całe bogactwo materiału empirycznego przede wszystkim z historii religii i psychologii religii. Ani metoda fenomenologiczna jednak ani indukcyjna nie są w stanie rozwiązać zagadnienia prawdy religijnej czyli problemu istnienia bytu transcendentnego, z którym człowiek kontaktuje się w przeżyciach religijnych. Przy rozwiązywaniu tego zagadnienia musi posłużyć się rozumowaniem o charakterze metafizycznym.

Uzupełnieniem wymienionych metod jest metoda, albo raczej postawa ducha, którą możemy nazwać egzystencjalną. Religia jest zjawiskiem, które dotyka najgłębszych pokładów istnienia ludzkiego, dlatego podejście do niej nie może być czysto rzeczowe, chłodne, bezinteresowne. Wyrażając się terminologią szkoły Würzburskiej powiemy, że nie postawa zamknięta, lecz otwarta może dać w filozofii religii pozytywne rezultaty. Niebezpieczeństwo, jakie się łączy z podejściem pełnym szacunku przy rozumowym ujmowaniu religii, dostatecznie usuwa krytyczny z natury rzeczy charakter filozofii.

W związku z tym można zapytać, czy filozof areligijny może owocnie badać przeżycia religijne. Jan Hempel w przedmowie do polskiego wydania pracy H. Cunowa *Pochodzenie religii i wiary w Boga* (1948) utrzymuje , że tylko ten jest w stanie badać odpowiednio religię, kto sam wyzwolił się z wszelkich resztek religii. Czy tak jednak można postępować? To prawda, że da się badać niektóre zjawiska psychiczne, nie spostrzegając ich w sobie, np. psychikę ludzi genialnych. Badanie jednak takie zawsze będzie niedoskonałe i z konieczności powierzchowne. *Proprium quid,* to co stanowi istotę geniusza, pozostanie nadal tajemnicą. Podobnie, kto nie wyczuwa we własnej świadomości życia religijnego i przez introspekcję nie wglądnie w to życie, nie zrozumie dogłębnie religii.

Człowiek areligijny opisujący życie religijne jest podobny do daltonika rozpatrującego wrażenia barw. Owszem daltonik jest nawet w lepszych warunkach, aniżeli człowiek areligijny. Daltonik bowiem odbiera inne czucia podobne, na podstawie których może tworzyć dość bliskie analogie, podczas gdy człowiek areligijny nie posiada w swej duszy pokrewnych zjawisk, gdyż akty religijne

mają charakter specyficzny. Toteż nic dziwnego, że badając przeżycia religijne sprowadza je zwykle do obcych temu życiu czynników, np. do schorzeń psychicznych.

3. Przeciwko istnieniu filozofii religii postawiono liczne z a r z u t y tak ze strony filozofii jak i religii. Niektórzy filozofowie twierdzą, że religia jest czymś irracjonalnym, czymś, co nie da się ująć w pojęcia i kategorie. Religia więc uchyla się przed pracą badawczą rozumu. Zarzut ten zapoznaje fakt, że religia zawiera w sobie element racjonalny, jak to wykazuje m. in. historia religii ludów pierwotnych. Zresztą, gdyby nawet religia była czymś irracjonalnym, mogłaby istnieć filozofia religii, badaniu bowiem rozumowemu podlega wszystko, co ludzkie, nawet stany uczuciowe. Sztuka nie jest sylogizmem, ani też teorią, a jednak istnieje filozofia sztuki, która może podsunąć wartościowe idee także artystom.

Poważniejszy zarzut zjawia się od strony religii. Religia jest zetknięciem się ze świętością i nieskończonością, nie może więc stać się przedmiotem teoretycznych badań lub ciekawości ludzkiej. Stawiać religię przed trybunałem rozumu ludzkiego byłoby pewnego rodzaju świętokradztwem. Trzeba jednak pamiętać, że filozofia religii nie chce osądzać religii, lecz tylko ją poznawać zgodnie ze słowami św. Augustyna: *non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor* (*De lib. arb.* II, 12). Nikt chyba nie posądzi wielkich filozofów średniowiecza o brak szacunku dla religii, a jednak jak w rzadko którym okresie badano wówczas rozumowo religię.

Mimo to wielu ludzi religijnych z pewną nieufnością odnosi się do filozofii religii. Filozofia religii, tak mówią, niszczy pierwotność, bezpośredniość i żywość religii. Pod wpływem zimnej abstrakcji rodzi się lodowata religia. Niebezpieczeństwo takie rzeczywiście istnieje i we wszystkich czasach je wyczuwano. We wczesnym średniowieczu, gdy dialektyka zwycięsko wkraczała w przeżycia religijne, z pewną trwogą pisał św. Bernard z Clairvaux, krytykując Abelarda: *Fides piorum credit, non discutit* (Ep. 338). Czy jednak zarzut ten w całej pełni jest słuszny? Abstrakcyjna refleksja może osłabić żywość religii, ale wtedy, gdy człowiek nie jest w stanie oderwać się od teorii i tylko w niej pozostaje. Gdy zaś z działaniem rozumu zaczynają działać i inne energie duszy, wówczas znika jednostronność rozumu i powyższe niebezpieczeństwo.

4. Przy pierwszym swym zagadnieniu (istota religii) omawia filozofia religii akt religijny i intencjonalny przedmiot religii. Opisując a k t religijny wymienia jego cechy charakterystyczne. Zawiera on w sobie funkcję jaźni *(Ichfunktion)* oraz czynnik myślowy.

Psychologia wyższego życia psychicznego mówi nam, że życie to składa się nie tylko z treści, lecz także z funkcji. Zdaniem psychologii dynamicznej funkcje są nawet dominującym rysem w psychice ludzkiej. Wśród funkcji psychicznych odróżniamy funkcje osobowe i nieosobowe. Myśl np. o tym, że dwa razy dwa równa się cztery, jest normalnie funkcją nieosobową. Natomiast życzenie lub nadzieja jest funkcją osobową, taką funkcją, w której zainteresowana jest nasza osoba. Wśród ostatnich funkcji najbardziej osobową jest funkcja jaźni, tzn. taki akt, w którym cała natura ludzka bierze udział i podmiot przeżycia wchodzi w jak najściślejszy związek z przedmiotem przeżycia.

Akt religijny jest właśnie funkcją jaźni, oddaniem się całego człowieka Bogu. Nic więc dziwnego, że w starych dokumentach religijnych jako siedziba przeżyć religijnych występuje nie tylko władza poznawcza, *mens,* ale także inne energie, pozornie bardzo odległe od religii, jak: *cor, viscera, pectus.* Toteż człowiekowi dysharmonijnemu, jednostce, w której jedna energia duszy zbytnio się rozrosła ze szkodą dla innych władz, trudny jest dostęp do przeżyć religijnych.

Drugim składnikiem aktu religijnego są myśli, do których dołączają się „zastępcze reprezentacje myśli" (W. Grühn) w postaci wyobrażeń. Myśl religijna ma na ogół charakter intuicyjny w tym znaczeniu, że nie stoi na najwyższym szczeblu świadomości, nie jest wyrażalna dostatecznie jasno w słowach i nie odgranicza się dokładnie od czynników pozaintelektualnych, np. uczuć. Myśl religijna dlatego nazywa się intuicją, gdyż upodabnia się do myślenia artystycznego, do najgłębszego poznania filozoficznego oraz do genialnych ujęć charakteru poszczególnych jednostek i całych kultur.

We współczesnej filozofii religii wiele więcej mówi się o akcie religijnym, aniżeli o p r z e d m i o c i e religijnym. Najgłębsze właściwie rozważania na ten temat podał Rudolf Otto. Według niego Istotę Świętą można najpierw określić jako *mysterium,* jako coś ponadświatowego, coś całkiem innego ,aniżeli byty ziemskie. Po wtóre Istota Święta jest *mysterium tremendum,* tzn. istotą, która wywołuje drżenie i bojaźń. Wobec tej istoty człowiek wyczuwa swą zależność i stworzoność *(Kreaturgefühl).* Stronę *tremendum* w Istocie Świętej wyraża najlepiej człowiek religijny wówczas, gdy mówi o gniewie bożym lub gdy przeżywa działanie Boga w wielkich katastrofach przyrody lub dziejów. Wreszcie Istota Święta jest *mysterium fascinosum,* tym co pociąga ku sobie, uszczęśliwia, co jest dla nas najwyższą wartością.

Idee R. Otto przyjmuje na ogół współczesna filozofia religii, zmieniając i uzupełniając jego poglądy elementami tradycyjnymi. Uwy-

pukla się zwłaszcza dzisiaj w przedmiocie religijnym tę cechę, którą teodycea tradycyjna określała jako *summum ens a se* oraz zachowuje się w religijnym obrazie Boga prymat bytu i logosu w stosunku do elementów uczuciowych.

5. Zagadnienie istoty religii uzupełnia współczesna filozofia religii opisem strony zewnętrznej i społecznej religii. Wewnętrzne stany, gdy są żywe, promieniują na zewnątrz. I religia również jako przeżycie wewnętrzne objawia się na zewnątrz w słowach, ruchach i tym podobnych znakach. Zjawisko to wchodzi w ramy procesu, który św. Tomasz nazywa rozlewnością psychiczną, *redundantia*. Cała liturgia i sztuka kościelna, wszystkie ofiary człowieka pierwotnego, a nawet cała literatura religijna jest faktycznie niczym innym jak wyrazem *corpus orans*, owej *redundantia*.

Religijne formy zewnętrzne dopóty są wartościowe, dopóki łączą się z wewnętrznym przeżyciem. Gdy zaś zrywają kontakt ze swym źródłem, gdy człowiek ulega pokusie zastąpienia stanów wewnętrznych martwym kultem, wówczas tracą swe religijne namaszczenie i w ogóle zagrażają religii. Podobnie, gdy wymagają dla siebie zbyt wiele uwagi, gdy są za ciężkie, stają się balastem i przeszkadzają życiu religijnemu. Już św. Tomasz pisał, że kiedy słowa budzą roztargnienia lub w jakikolwiek inny sposób są przeszkodą w modlitwie, trzeba od nich się wyzwolić. Wypadek taki zachodzi zwłaszcza u tych typów, których umysł z natury, bez pomocy słów, należycie przygotowany jest do modlitwy (*S. th.* II—II q. 83 a. 12). Jeszcze gorzej jest, gdy zewnętrzne objawy religii przekształcają się w magię. W magii pragnie człowiek środkami mechanicznymi zmusić Bóstwo, by mu pomagało, podczas gdy w religii posługuje się środkami moralnymi, chcąc zyskać dla siebie przychylność Boga.

Według współczesnej filozofii religii przeżycia religijne kryją w sobie moment społeczny. Z jednej strony w przeżyciach religijnych tkwią niezwykle silne energie zespalające ludzi między sobą, a z drugiej strony grupa społeczna dopomaga jednostce w rozwoju przeżyć religijnych: pobudza i rozpala życie religijne jednostki, chroni ją przed ciasnotą i jednostronnością, a tym samym broni przed sekciarstwem i rozpadem na drobne zrzeszenia religijne. Zresztą rozmaitość płci, wieku i stopnia wykształcenia tworzy z grupy religijnej korzystne środowisko dla wymiany myśli, uczuć i działania.

Stroną społeczną religii zajmuje się dziś zbliżony do filozofii religii dział religioznawstwa — socjologia religii. Socjologia religii, posługując się metodą fenomenologiczną i historyczno-opisową, stara się ująć wzajemny wpływ, jaki zachodzi między religią

a grupami społecznymi. Max Weber, twórca socjologii religii, wykazał m. in. jak silny wpływ miał kalwinizm i purytanizm na powstanie i rozwój ustroju gospodarczego w społeczeństwach zachodnio-europejskich i amerykańskich. Podobny wpływ miał — zdaniem Webera — buddyzm i taoizm w Indiach i Azji Wschodniej.

Inni socjologowie religii, jak Joachim Wach lub Gabriel Le Bras, opisują wpływ religii na kształtowanie się i charakter rodziny, szczepu, państwa oraz tworzenie się nowych grup społecznych, specyficznie religijnych. Socjologia religii uwzględnia również proces stylizacji i różnicowania się religii pod wpływem grupy społecznej, np. formowanie się religii rycerskiej, wiejskiej itd. Typologia przywódców religijnych uzupełnia różnorodną tematykę socjologii religii.

Po drugiej wojnie światowej szczególny rozwój tego działu wiedzy zaznaczył się we Francji dzięki pracom ks. F. Boularda i Gabriela Le Bras. Le Bras ogłosił już w r. 1931 artykuł-manifest pt. *Statystyka i historia religii*, w którym podał kwestionariusz przeznaczony do badań praktyk religijnych we Francji. Artykuł ten początkowo przebrzmiał prawie bez echa. W ostatnich latach jednak inicjatywa Le Bras przyniosła konkretne owoce. Pod jej wpływem ogłoszono liczne prace z dziedziny socjologii religii i wydano pierwszą tego rodzaju na świecie mapę praktyk religijnych na wsi francuskiej (1947, 1952).

6. Filozofia religii, chcąc bliżej omówić istotę religii, wskazuje na różnice, jakie zachodzą między religią a p o k r e w n y m i zjawiskami: filozofią, sztuką i etyką.

Istotna różnica między filozofią a religią tkwi w stronie subiektywnej. Filozofia i religia zajmują się Bogiem i tym wszystkim, co łączy człowieka z Bogiem; inaczej jednak to samo rozpatruje filozofia, a inaczej religia. Filozofia, jak każda inna wiedza, nie uwzględnia wprost celów praktycznych, nie troszczy się o życie i istnienie, wyrasta raczej z pragnienia wiedzy, z dążenia do poznania. Religijne zaś nastawienie jest postawą egzystencjalną i nie polega tylko na poznaniu. Religijny człowiek nie tylko myśli o Bogu, lecz także podtrzymuje z nim dialog. W filozofii człowiek mówi o Bogu, by sobie wyjaśnić pewne problemy, w religii natomiast jest pytany przez Boga i wzywany do decyzji.

Religię i sztukę łączą liczne więzy: bezpośredniość, duże uczuciowe ciepło, całościowy i intuicyjny charakter. Z drugiej strony jednak sztuka i religia różnią się między sobą. Dla sztuki nie jest rzeczą istotną czy przedmioty, które ona przedstawia, rzeczywiście istnieją. Religia zaś z istoty swej jest zainteresowana w realności swego przedmiotu. Z chwilą, gdy przekonanie o rzeczywistym istnie-

niu Boga wygasa, gaśnie również i autentyczne przeżycie religijne. Dlatego tęsknota Leopolda Zieglera za uczuciami religijnymi bez Boga jest z góry skazana na zagładę. Dla sztuki iluzjonizm jest czymś samo przez się zrozumiałym, podczas gdy dla religii stanowi śmiertelny cios.

Podobnie religia i etyka nie pokrywają się ze sobą. Religia jest zetknięciem się z Bogiem, hołdowniczym uznaniem Jego absolutnej prawdy i świętości. Etyka zaś oznacza pielęgnowanie i realizację wartości ludzkich. Religia i etyka ściśle jednak ze sobą się wiążą. W każdym razie, gdy życie religijne przejawia się z wielką siłą, znajduje także swój odpowiednik w głębokim życiu moralnym. Tak samo na dłuższą metę tylko moralnie żyjący człowiek może pielęgnować autentyczne życie religijne.

Nicolai Hartmann w swej *Etyce* (1926) stwierdza, że między religią a etyką istnieją nie tylko różnice, ale nawet antynomie. Wyczerpujący dialog krytyczny ze stanowiskiem Hartmanna przeprowadził R. Otto. Pierwsza np. antynomia (charakter ziemski etyki a pozaziemski religii) opiera się zdaniem R. Otto przynajmniej na jednostronnym ujęciu przeżyć religijnych i dotyczy najwyżej pseudomistycznych form religii.

7. Ważnym zagadnieniem w filozofii religii jest problem p r a w d y religijnej. Przy tym zagadnieniu powraca we współczesnej filozofii religii jedno z naczelnych zagadnień teodycei, zagadnienie dowodów na istnienie Boga.

Filozofia religii oparta na tomizmie uważa, że jedyną drogą prowadzącą człowieka do poznania Boga jest droga racjonalna i to droga argumentacji aposteriorycznej. Filozofia religii wychodzi z rzeczywistości, jaką jest przyroda (dowód kosmologiczny) i człowiek (dowód aksjologiczny) i uznaje te rzeczywistości za nie mające same w sobie uzasadnienia, lecz znajdujące to uzasadnienie w absolutnej rzeczywistości, w Bogu. Pomostem, który łączy przy rozważaniach filozofii religii świat bytów skończonych z Bytem Nieskończonym jest zasada racji wystarczającej, zasada przyczynowości i *analogia entis*.

Dowody na istnienie Boga podawane przez filozofię religii mówią nam nie tylko o samym istnieniu, ale także w pewnym stopniu i o naturze Boga, ukazują nam obraz Boga jako ducha, osobę i Stwórcę.

Obok możliwości naturalnego poznania istoty bożej wskazuje filozofia religii także na ograniczoność tego poznania. Najgłębsza postawa tej ograniczoności tkwi w *analogia entis*: obok podobieństw istnieją również wielkie różnice między bytem przygodnym a koniecznym. Wyrażenie św. Tomasza, *latens Deitas,* w całej pełni

zasługuje na uwzględnienie i w filozofii religii. Bóg dostępny jest naszemu poznaniu rozumowemu, z drugiej strony jednak kryją się w naturze bożej niezgłębione tajemnice.

Newman stawia rozumowym dowodom na istnienie Boga zarzut, że nie rozgrzewają one człowieka i nie budują. „Jestem daleki, tak pisze w swej *Apologii pro vita sua* (rozdz. 5), od zaprzeczenia rzeczywistej siły argumentów, dowodzących istnienia Boga, wyciągniętych z ogólnych faktów społeczeństwa ludzkiego i biegu historii, ale te ani mnie nie rozgrzewają ani nie oświecają: nie niweczą one zimy mego opuszczenia ani nie czynią, że pączki się rozwijają, a liście rosną we mnie i że moje jestestwo moralne się raduje".

Newman za wiele jednak wymaga od dowodów rozumowych. Celem dowodów nie jest pocieszać, uczuciowo rozgrzewać i uszczęśliwiać: mają one przekonywać. Co więcej, gdy dowód skierowuje się raczej do serca niż do rozumu przestaje właściwie spełniać swe zadanie. Rozgrzewanie duchowe należy do innych składników życia religijnego.

W związku z zagadnieniem prawdy religijnej omawia filozofia religii również zagadnienie ateizmu. Na ogół uważa to zjawisko za objaw resentymentu, tak dokładnie opisanego przez Schelera. Każdy człowiek faktycznie dąży do Boga, napotyka jednak przy tym na różne przeszkody w sobie i poza sobą. Na skutek tego obojętnieje z czasem na prawdy religijne, a nawet zaczyna mieć do nich odrazę. Ateizm więc byłby przejawem negatywnym uprzedniego procesu pozytywnego (G. van der Leeuw). Za taką interpretacją przemawiałaby m. i. wewnętrzna tendencja ateizmu do stawiania w miejsce Boga rzeczy ziemskich podniesionych do godności Absolutu.

Zadaniem filozofii religii jest służyć poznaniu, dać jasne pojęcia, położyć fundament pod racjonalne praktykowanie religii, nawet dla tych, co wątpią lub odeszli od religii. Zadanie to jest szczególnie ważne dzisiaj, gdy „zmysł" dla spraw religijnych uległ znacznemu osłabieniu.

Ks. Aleksander Usowicz

BIBLIOGRAFIA

Brightman E. S., *A Philosophy of Religion*, New York 1947.

Brunner E., *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, München 1948.

Dempf A., *Religionsphilosophie*, Wien 1937.

Fries H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949.

Gründler O., *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, München 1922.

Hessen J., *Religionsphilosophie*, I—II, Essen 1948.

Jaspers K., *Der philosophische Glaube*, München 1954.
Jelke R., *Religionsphilosophie*, Leipzig 1927.
Lang A., *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957.
Leeuw van der G. *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956.
Nink C., *Philosophische Gotteslehre*, München 1948.
Otto R., *Das Heilige*, München 1936.
Ortegat P., *Philosophie de la Religion*, I—II, Paris 1948.
Przywara R., *Religionsphilosophie katholischer Theologie*. München-Berlin 1927.
Rast M., *Welt und Gott*, Freiburg 1952.
Rosenmöller B., *Religionsphilosophie*, Münster 1932.
Scheler M., *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin 1933.
Schlund E., *Religionsphilosophie*, Nürnberg 1948.
Scholz H., *Religionsphilosophie*, Berlin 1921.
Steffes J. P., *Religionsphilosophie*, München-Kempten 1925.
Straubinger H., *Religionsphilosophie mit Theodizee*, Freiburg 1949.
Winkler R., *Phänomenologie und Religion*, Tübingen 1921.
Wunderle G., *Grundzüge der Religionsphilosophie*, Paderborn 1924.

O. JÓZEF MAJKOWSKI T. J.

PSYCHOLOGIA RELIGII

Religijne zjawisko, które można stwierdzić pod każdą szerokością geograficzną od czasów, gdy człowiek uświadomił sobie, że jest człowiekiem, obejmuje swym zakresem systemy wierzeń, przepisów moralnych i kultycznych oraz ich psychiczny odpowiednik, czyli religijne przeżycie.

To właśnie religijne przeżycie, ujmowane pod kątem jego psychicznej swoistości, jest przedmiotem psychologii religii, która opisuje, bada i wyjaśnia rzeczywisty stan psychiki religijnego człowieka. [1]

Psychologia religii jest nową gałęzią psychologii doświadczalnej. Z samą jej nazwą spotykamy się dopiero pod koniec XIX wieku [2].

Celem niniejszego artykułu nie było bynajmniej napisanie nowego elementarza psychologii religii. Elementarze takie — i to znakomite — istnieją z dawien dawna. [3] Chcieliśmy tu podać tylko możliwie najkrótszą syntezę zasadniczych problemów religijnego przeżycia.

---

[1] Por. Wunderle G., *Aufgaben u. Methoden der modernen Religionspsychologie*, Paderborn, s. 90; Fries H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, s. 324; Wunderle G., *Der religiöse Akt als seelisches Problem*, Würzburg 1948, s. 5 nn.

[2] Starbuck D., *The Psychology of Religion*, London 1899. W kilka lat później określenie to stało się wspólną własnością psychologów, chociaż długo jeszcze używano również innych określeń dla oznaczenia nowej nauki. Mówiono np. o „religijnej psychologii" (Vorbrodt) lub też o „psychologicznych formach religii" (Girgensohn).

[3] Lindworsky J. w 5 wydaniu (1931 r.) *Eksperymentalnej Psychologii* poświęca odrębny rozdział psychologii religii (s. 262 nn); Fröbes J., *Lehrbuch der experimenteller Psychologie*, 3, 1929, t. II (s. 450—475). O tych dwu autorach pisze znakomity psycholog Hellpach z najwyższym uznaniem w *Grundriss der Religionspsychologie*, Stuttgart 1951, s. 182; Jełowicki E., *U progu współczesnej psychologii religii*, Kraków 1930.

PRAWO DO ISTNIENIA PSYCHOLOGII RELIGII

Dla wielu czytelników będzie to z pewnością dużą niespodzianką, że jeszcze dwadzieścia kilka lat temu Penido, jeden z najwnikliwszych katolickich psychologów religii, rozpoczyna swoją pracę *La conscience religieuse* (Paris 1935) pytaniem, czy psychologia religii jest w ogóle możliwa. Samo postawienie zagadnienia wydawać się może bezpodstawne, ponieważ „tacy mistrze psychologii jak James i Wundt, tak bystrzy obserwatorzy, jak Leuba i Coe, Flournoy i Delacroix, Girgensohn i de Sanctis, poświęcili wiele sił i czasu tej gałęzi wiedzy". Słusznie jednak Penido postawił ten problem, bo jeszcze dzisiaj, chociaż do wymienionych przezeń nazwisk możemy dorzucić inne o większym może rozgłosie (Grühn, Gemelli, Wunderle, Siwek), świetny znawca wszystkich kierunków psychologii religii — Léonard stawia to samo pytanie. [4] Metodologicznie jest ono całkowicie uzasadnione, ponieważ fakt wprowadzenia nowej gałęzi nauki może sam z siebie nie usprawiedliwiać słuszności jej istnienia. Za dowód niech posłuży dawna astrologia.

Odpowiedź narzuca się sama: ponieważ już apriorycznie można stwierdzić, że religijność człowieka jest przeżyciem psychicznym, więc nic nie stoi na przeszkodzie, by była przedmiotem badań psychologicznych. Problem jednak należy postawić jeszcze bardziej konkretnie: Czy psychologia religii w swych dotychczasowych formach może wchodzić w zakres badania naukowego?

Aby bezstronnie odpowiedzieć na to pytanie, trzeba się cofnąć do historycznych początków psychologii religii, do chwili ukazania się artykułu Teodora Flournoy: *Les principes de la psychologie religieuse*. Artykuł ten uważany był za manifest psychologii religii. Flournoy postawił w nim dwie zasady: wykluczenie transcendencji i tłumaczenie biologiczne zjawisk religijnych. Zasada pierwsza tworzyła mur obronny przed ingerencją filozofii i teologii w sprawy specyficznie psychologiczne, druga zaś stanowiła podstawę pozytywną, „heurystyczną", mającą tłumaczyć przeżycie religijne w jego genezie i strukturze, sprowadzając powstanie i rozwój przeżycia do wspólnego mianownika ogólnych praw psychicznych.

Zasada pierwsza u wielu psychologów była w praktyce zbyt często negacją Boga i wyradzała się w tzw. psychologizmie.

Zasada druga, dążąc do pełni obiektywizmu, niezbyt jasno uwzględniała fakt, że w tworzeniu praw psychicznych olbrzymią rolę odgrywa nie tylko nagi fakt, lecz również myślący podmiot, tak dalece że w praktyce niezwykle trudno przeprowadzić całkowitą

[4] Léonard A., O. P., *La religiosité de l'homme d' aujourd'hui*. „Lumen vitae", Avril-Juin 1957, s. 224.

selekcję obydwu działających „faktorów".[5] Stąd droga do tragicznego wniosku: Psychologiczna szkoła „X" nie jest obiektywna, gdyż dochodzi do odmiennych wniosków niż szkoła „Y". Zwykle tą szkołą „Y" była szkoła „moja".

Obydwie zasady są jednak w założeniach słuszne.[6] Psychologia — jako nauka — słusznie wyodrębnia swój teren z zakresu historii, filozofii i teologii. Czy znaczy to jednak, by *a priori* odrzucać współpracę innych nauk, gdy niekiedy należy wyjść poza ciasne granice własnego podwórka, ponieważ tłumaczenie psychologiczne danego faktu niczego nie wyjaśnia? Czy słuszna jest postawa, by odrzucać z góry prawdę religijnego przeżycia, a uważać, że należy ono do przeżyć subiektywnych, którym nie odpowiada żadna obiektywna rzeczywistość? Wyłączenie historii i filozofii czy teologii nie może być żadną miarą zamykaniem oczu na własną niewystarczalność, a tym mniej negację transcendencji, chociaż oczywiście, zagadnienie prawdy o rzeczywistości pozazjawiskowej nie należy do zakresu psychologii religii.

Z racji filozoficznego agnostycyzmu lub areligijnego dogmatyzmu znacznej części twórców i kontynuatorów badań nad religijnym przeżyciem — przez długi okres czasu odnoszono się z wielkimi zastrzeżeniami do psychologii religii również ze strony teologii. Główny zarzut ujęty jaskrawo, przedstawiano w pytaniu: czyż Boga i łaskę można badać w psychologicznym laboratorium? Takie jednak wulgarne sformułowanie jest oczywistym nonsensem. Problem jest głębszy: w jakiej mierze psychologia religii tłumaczy spotkanie się człowieka z Bogiem?

Bóg, współdziałając z psychiką człowieka, nie odbiera jej działaniu cech naturalnych.[7] Łaska nie zastępuje władz psychicznych, „Chociaż... naturalne... życie duszy jest włączone w nurt poruszeń łaski, to jednak łaska ta pozostawia nietknięte naturalne dynamizmy psychiczne, nie niszcząc wcale naturalnego związku przyczynowego między psychiką a jej działaniem.[8]

Z punktu widzenia teologów zaznaczamy z Fransenem, że uświęcająca „łaska nie zmienia niczego w prawach fizycznych. Nie zmienia

[5] Por. Gex M., *Réflexions sur la philosophie scientifique*, „Annuaire de la Societé Suisse de Philosophie", 1944, t. IV, s. 73.

[6] Por. Majkowski J., T. J., *Spór o psychologię religii*, „Przegląd Powszechny", styczeń 1951, s. 35 nn.

[7] *S. th.*, I, q. 83, a. 1, ad 3; I—II—ae. q. 68, a. 3 ad. 2.

[8] Siegmund G., *Psychologie des Gottesglaubens*, Münster i. W., 1937, s. 22—3; Por. Gemelli A., *Il sopranaturale e la psicologia religiosa*. „Religione e filosofia" (Rivista di filosofia neo-scolastica, suppl. ad vol. XXVIII), Genova-Milano, 1936, s. 101 nn.

również niczego w prawach historycznych, posiadających kierowniczą rolę w naszym życiu, ani w prawach socjalnych, psychologicznych i biologicznych. Sam fakt, że ktoś jest w stanie łaski, nie chroni człowieka przed całkowitą nawet ruiną majątkową w wypadku nieroztropnego załatwiania swych interesów; sam ten fakt nie uniemożliwia mu utraty życia w wypadku samochodowym, zachwiania równowagi psychicznej pod wpływem dziedziczenia, trucizny, bólu, przepracowania.

Świat zachowuje zawsze prawa sobie właściwe, „ziemskie" prawa, dostępne poszczególnym gałęziom nauk. Prawa te zostawiają... psychologii, socjologii a nawet pedagogii teoretycznej i praktycznej autonomię... całkowitą w zasięgu ich działań. [9]

I jeszcze jedno ważne spostrzeżenie: Życie transcendencją, jakkolwiek jest nieuchwytne samo w sobie, daje się spostrzec w pozytywnych przejawach, śladach, jakie zostawia w somatyce i psychice człowieka. To właśnie może być przedmiotem psychologii religii.

Rację bytu psychologii religiii stanowi dążenie do wyjaśnienia, co w religijnym akcie czy doznaniu da się sprowadzić do zjawisk czy też ogólnych praw, które psychologia uznała już za pewne i zbadane. Wykrywa ona również nowe prawa, rządzące religijnym przeżyciem.

METODOLOGIA

Psychologia religii ujmuje człowieka religijnego — podobnie jak wszystkie wielkie kierunki psychologii — jako jedność strukturalną, „mikrokosmos". Funkcje psychiczne są podporządkowane całości człowieka. Badania uwzględniają człowieka egzystencjalnego w konkretnym istnieniu. Nie ma tutaj przeciwstawienia wobec dawnej katolickiej psychologii, ponieważ „to, co psychologiczne, przynależy do domeny tego, co jest ontologiczne i metafizyczne, a człowiek egzystencjalny jest w swej najbardziej wewnętrznej strukturze identyczny z człowiekiem istotowym". [10] Szczególnie metoda doświadczalna pracy wytyczyła główny kierunek badań: religijność czasów współczesnych. Nie znaczy to jednak, by przy pomocy innych metod nie można było badać religijności wieków uprzednich czy nawet korzystać z dorobku nauk pokrewnych. Mamy na myśli przede

---

[9] *Pour une psychologie de la grâce divine*, „Lumen vitae", vol. XII, nr. 2, Avril-Juin, s. 212; por. *Summa contra gentiles*, l. II, c. 4.

[10] Por. *Allocutio Pii Papae XII iis qui interfuerunt Conventui internationali quinto de psychotherapia et psychologia, Romae habito (13 IV 1953)*, A. A. S. 1953, t. XXXV, series II, vol. XX, s. 280—281.

wszystkim etnologię religii. W pierwszym jednak rzędzie psychologia religii bada religijność człowieka współczesnego. „Historia ma oblicze zwrócone do przeszłości. O teologii mówi się, że jest z czasem nie związana. Psychologia winna wyjaśniać współczesne ustosunkowania religijne." [11]

Psychologia religii posługuje się w swej pracy metodologią psychologii ogólnej. Poszczególne metody nie są sobie przeciwstawne. Każda z nich winna uwzględnić całokształt czynników potrzebnych do bezbłędnego stwierdzenia i wyjaśnienia badanych faktów, a więc 1) odpowiednie kwalifikacje osoby oddającej się badaniom, 2) stosowny przedmiot studiów, 3) porządek, jaki w poszukiwaniach należy zastosować. Punkt pierwszy uwzględnia przede wszystkim osobistą znajomość religii, drugi zaś odpowiedni dobór faktów. [12]

Pierwszy punkt jest ważny również pod tym względem, że areligijni czy antyreligijni psychologowie zarzucają psychologom chrześcijańskim, iż podchodzą od omawianych zagadnień z gotowymi założeniami, które uniemożliwiają obiektywne badanie religijnych problemów.

Na trudność tę ze strony psychologów wierzących odpowiedziano niezwykle szczerze. Decydujące jest to, że żaden z psychologów — wierzący czy też niewierzący — nie potrafi abstrahować od swych założeń w sposób tak pełny, jak gdyby ich nie posiadał. Np. panseksualizm Freuda w badaniach nad religią, którą nazwał iluzją, był założeniem wyciskającym piętno na całości jego badań, piętno daleko wyraźniejsze aniżeli np. u Daima, który przyjął, że czymś determinującym w człowieku jest „absolutna relacja do Absolutu — *absolutes Verhältnis zum Absoluten*", kierunkowość człowieka do Boga. Czemu więc stanowisko Feruda miałoby być naukowe a Daima nienaukowe? [13]

Jesteśmy świadomi naszych założeń. Podświadome przesłanki wpływają więcej na kierunek i bezstronne wyniki badań aniżeli przesłanki jasno uświadomione. Dążenie do prawdy każe każdemu badaczowi podejść do zagadnienia z możliwie największym obiektywizmem i przeanalizować każde zjawisko jak najpełniej i jak najwszechstronniej.

Zasadniczą metodą w psychologii religii jest introspekcja (jako forma badań). Mimo zarzutów — szczególnie ze strony skrajnych

---

[11] Léonard A., *op. cit.*, s. 244.

[12] Girgensohn w *Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie* 2, Leipzig 1935, s. 23, niesłusznie odniósł się z wielką rezerwą względem religijnych faktów wyjątkowych. Por. Siegmund G., *Psychologie des Gottesglaubens*, s. 289.

[13] Por. Händler O., *Wahrheit und Wertung der Psychoanalyse*, „Theologische Literaturzeitung" 1956, nr 7—8, kol. 409.

behawiorystów — niemal powszechnie przyjęte jest zdanie Ribota (*Psychologie de la méthode dans les sciences*, Paris 1909, s. 235), że bez samoobserwacji nie można zacząć żadnej pracy psychologicznej. Metoda introspekcji występuje w potrójnym ukształtowaniu: a) introspekcja towarzyszy religijnemu przeżyciu, b) bezpośrednio je odtwarza, c) przypomina je po upływie pewnego czasu. Pierwsza z tych form bardzo często przeżycia wypacza, trzecia zaś narażona jest na skutki błędów pamięci.

Następną metodę psychologii religii stanowi obserwacja, posługująca się chętnie testami i kwestionariuszami, które suponują dalsze planowe spostrzeżenia — czy nawet statystykami. [14]

Psychologia religii posługuje się coraz częściej również eksperymentem, przez który rozumiemy „dowolne i planowe wywołanie zjawiska w celu jego obserwacji". Nie wszystkie jednak przeżycia religijne są dostępne dla badań metodą eksperymentu. Należy bowiem wyodrębnić dwojakiego rodzaju religijne przeżycia: a) osobiste przestawanie z Bogiem i b) religijne myśli, uczucia, pragnienia, postanowienia, wartościowania w związku z rozmową czy lekturą. Oczywiście, przeżycia pierwsze są daleko wartościowsze, ale nigdy nie przekroczą progu psychologicznych laboratoriów. Drugie natomiast są całkowicie dostępne dla eksperymentu. Należy tylko dbać, by przy ich badaniu już sama sztuczna atmosfera nie zniekształciła religijnego aktu czy doznania. [15] Metody badań opierają się na dorobku współczesnej psychologii eksperymentalnej.

W badaniach podświadomości posługujemy się znaną powszechnie w psychologii metodą asocjacji lub analizą symptomu, albo odtwarzaniem ze wspomnień zależności przeżyć, albo wreszcie metodą bezpośredniego badania podświadomości przy pomocy analizy snów, czy marzeń.

---

[14] Już Gemelli uważa jednak kwestionariusz za mało godny zaufania. *Psychologie de la prière*, Semaine d'Ethnologie religieuse, III Session, Enghien-Moedling b. Wien, 1923, s. 199).

[15] Krytykę eksperymentu w psychologii zob. u Wunderlego: *Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie*, Eichstaett, 1915, s. 86. Rzeczowe ustosunkowanie się do eksperymentu można znaleźć np. w artykule Raitz von Frentza, *Das religiöse Erlebnis in psychologischen Laboratorium*, „Stimmen der Zeit", t. 109, 1925, s. 200 i n. Lata powojenne oceniają również metodę doświadczalną już to dodatnio (por. np. Weitbrecht J., *Beiträgen zur Religionspsychologie*, Heidelberg 1948, s. 108), już to ujemnie (Grühle H., *Verstehende Psychologie, Erlebnislehre*, Stuttgart 1948, s. 248). Wydaje się jednak, że wartość tej metody jest niezaprzeczalna. Por. próbę wprowadzenia obrazkowej metody eksperymentalnej u Godin-Coupez, *Les images de projection religieuse*, „Lumen vitae", nr cytowany, s. 269 i n.

GENEZA RELIGIJNYCH PRZEŻYĆ

Analizując drogę człowieka do poznania prawdy, że Bóg istnieje, dawna katolicka psychologia ustawicznie podkreślała swe stanowisko: religijność człowieka posiada swój rodowód w poznaniu jasnym i pewnym przy pomocy Bożego objawienia naturalnego i pozytywnego. [16]

Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, by uznać — podobnie jak psychologia scholastyczna — podświadomą bożą kierunkowość duszy, wrodzoną tęsknotę za bóstwem *(appetitus innatus)*, instynktowe jakby szukanie Boga, pochodzący od Boga i do Niego zwrócony *eros*, działający z niezawodną pewnością popędu.

Tę zwróconą na Boga kierunkowość duszy nazywa się dzisiaj podstawowym dynamizmem duszy, najbardziej fundamentalnym i najbardziej elementarnym. W obronie istnienia tego dynamizmu walczy psychoanaliza szkoły wiedeńskiej, [17] która zawróciła o 180 stopni z pozycji Freudowskich względem religii. Również szkoła Junga zaangażowała się wraz z jej twórcą w obronie „duchowego instynktu religijnego."

W bliższym określeniu natury tego dynamizmu religijnego poglądy współczesnych kierunków psychologii religii różnią się między sobą. I tak katolicka psychoanaliza chętnie widzi w nim „pęd uczuciowy" *(un élan affectif)*, unoszący człowieka bezpośrednio do tego, co boskie, podobnie do kwiatu, który otwiera się bezwiednie na światło słońca, i dziecka, które podświadomie zaczyna oddychać od chwili swych urodzin. [18] Już jednak w tym ujęciu nie może być mowy o wrodzoności idei Boga.

Psychologia katolicka uważa swe zadanie za spełnione, gdy wyznaczy ogólne możliwości psychologiczne powstania idei Boga oraz innych idei religijnych w ich zdeterminowanych formach. Żadną jednak miarą nie rości sobie pretensji, by wytyczać drogi historycznego ich rozwoju. [19] Historię religii psychologia zakłada czerpiąc z jej zdobyczy. Wyznajemy więc zasadę: „nie ma psychologii religii bez historii religii". Jest zrozumiałe, że historia ze swej strony potrzebuje ogólnych wytycznych psychologii.

Problem nasz określamy po prostu: co w jednostce czy społeczności, łącznie czy oddzielnie, warunkuje powstanie religii? Religia

---

[16] Por. *Allocutio Pii Papae XII*, j. w., s. 284.

[17] Daim W., *Umwertung der Psychoanalyse*, Wien 1951; Frankl V., *Der unbewusste Gott*, Wien 1948.

[18] *Por. Allocutio Pii Papae XII, l. c.*

[19] Schmidt W., *Ursprung und Werden der Religion*. Münster i. W. 1930, s. 6; *Ursprung der Gottesidee*, Münster i. W. 1926, I, s. 636.

jest zjawiskiem powszechnym; jako taka musi być więc zgodna z ludzką naturą. I jeszcze jedna przesłanka: jedną z najstarszych form religijnych u ludów pierwotnych był monoteizm. Znika więc mit o ewolucji w religii od form niskich. W historii obserwuje się raczej zjawisko odwrotne, pierwotne formy religijne ulegały w niektórych środowiskach wynaturzeniom, by dojść w końcu do takiego stadium rozkładu, jaki obserwujemy np. w fetyszyzmie.

Co w naturze człowieka może nam wytłumaczyć powstanie religii w jej uwarunkowaniu psychologicznym?

Scholastyka — jak już wspomnieliśmy — wie, że w psychice człowieka istnieje nastawienie w kierunku Boga, wrodzone wymaganie — *Verlangen* — tęsknota za Bogiem — *appetitus innatus* — instynktowe jakby szukanie Boga. [20] W pewnej mierze posiada ono ważniejsze znaczenie aniżeli sam nawet proces myślenia, ponieważ działa ono z pewnością instynktu. Wiadomo, że nie jest to jakaś gotowa do naszego rozporządzenia idea Boga, którą wystarczyłoby tylko odkryć, jest to jednak najniższy punkt oparcia, ustawiczny napór, z którego wypracować można następnie jasno uświadomione ujęcie Bóstwa, przede wszystkim przy pomocy systematycznych dowodów na istnienie Boga. [21]

„...Tak nas uczyniłeś, że duszy naszej wytyczyłeś kierunkowość na Ciebie — *fecisti nos ad Te*". [22]

Na początku drogi do Boga stoi poznanie Go jako przyczyny pierwszej naszego istnienia i istnienia świata.

Przemyślenie jednak istnienia Boga wymaga pewnego wysiłku w rozwiązaniu wszystkich trudności zwróconych przeciw tej prawdzie. Jeżeli człowiek na ten wysiłek zdobyć się nie zechce, Bóg pozostanie dla niego kimś dalekim, o wątpliwej egzystencji.

Droga do poznania Istoty Boga to następny odcinek rozumowań człowieka.

Lecz „ponieważ zaprzeczenia w odniesieniu do Boga są prawdziwe, twierdzenia zaś niedostosowane, mrokom tajemnic niewypowiedzianych bardziej właściwe jest wyjaśnianie rzeczy niewidzialnych przy pomocy przeciwstawnych obrazów." [23] Słusznie zaznacza św. Tomasz, że w powyższym tekście zaczerpniętym z Pseudodionizego, nie utrzymujemy, iż twierdzenia o Bogu są niepraw-

---

[20] Sawicki F., *Anschauungen moderner Denker*, t. II, *Die Philosophie der Gegenwart*, Paderborn 1952, s. 107.

[21] Wunderle G., *Über das Irrationale im religiösen Erleben*, Paderborn 1930, s. 55.

[22] *Confessionum* l. I, c. I. P. L., 32, 661.

[23] Pseudodionizy Areopagita, *De coelesti hierachia*, c. II & III P. G. III, 141 A, n. 13.

dziwe, lecz tylko niedostosowane do oznaczenia Boga i Jego przymiotów.[24]

W powstaniu religijnego aktu biorą udział trzy czynniki.[25] Pierwszym z nich to element zewnętrzny, przedmiotowy, religijna podnieta, drugim — element subiektywny, czyli wstępne schematy podmiotowego uwarunkowania myślenia i nastawienia człowieka, trzecim wreszcie — element indywidualny, struktura psychiczna jednostki.

Podnieta religijna może wywołać głębokie przeżycie, gdy posiada przymiot prawdy w samym swym istnieniu — a przynajmniej w przekonaniu religijnych osób. Legenda nigdy nie potrafi wywołać prawdziwie głębokich aktów religijnych u ludzi myślących. W szukaniu taniej cudowności, w jaskrawym upraszczaniu faktów, podkładaniu idei abstrakcyjnej na miejsce typu indywidualnego, wyjaśnianiu *par force* wszystkich zjawisk legenda często wypacza, wynaturza lub ośmiesza przeżycia religijne.

Nie stoi to jednak na przeszkodzie twierdzeniu, że w wywołaniu głębszych przeżyć religijnych udział mieć mogą przypowieści, porównania, za nimi bowiem ukrywa się rzeczywistość jeszcze pełniejsza i jeszcze bardziej wyrazista aniżeli obraz, który ma nam ją uprzystępnić.

Drugą cechą autentycznej religijnej podniety jest jej wartościowość. Dla kogo np. niebo nie przedstawia większej wartości, ponieważ sądzi, że będzie się tam nudził, u tego trudno wywołać tym pojęciem pogłębienie życia religijnego.

Każda epoka posiada pewną sumę wartości szczególnie oddziaływających na psychikę człowieka. Są wartości, które powoli szarzeją i blakną. Przeżywają się, jak przeżywa się styl w architekturze czy malarstwie; przygłuszone nowymi wartościami — niekiedy złudnymi — giną śmiercią niechwalebną, smutniejszą, aniżeli na to zasłużyły. Kogóż z przeciętnych katolików zapala dzisiaj ideał św. Aleksego „spowiednika", a przecież żywot jego był chlebem powszednim kilku pokoleń.

Wszystko, co nielogiczne, niekształtne i brzydkie, osłabia lub niszczy działanie podniety religijnej. I tak np. śliczna skądinąd pieśń: „Do Twej dążym kaplicy... w pochmurny, słotny czas", śpiewana w pogodny wieczór majowy, razi sprzecznością, chyba że przez „pochmurny czas" rozumiał ktoś — przenośnie — walki duchowe czy też cierpienia.

---

[24] Por. św. Tomasz, *Quaestiones disputatae*, q. 7, a. 5 oraz I *Sent.* d. 22, q. 1, a. 2.
[25] Por. Grühn W., *Religionspsychologie*, Wrocław 1926, s. 81 nn.

Wszystko, co jest zbyt abstrakcyjne, monotonne, nużące, znane a nie pogłębione, odbiera bezpośredniość przeżyciu i osłabia je. Przykłady można by mnożyć w nieskończoność. Z pewnością np. konkretne zdanie: „Oczy Chrystusa zawsze na ciebie patrzą", wywoła w psychice głębszy oddźwięk aniżeli powiedzenie: „Bóstwo jest wszechwiedzą". Podobnie ta sama wielokrotnie śpiewana pieśń stanie się w końcu tylko bezdusznym powtarzaniem melodii. Czasami nawet reakcja na podnietę może być odwrotna niż normalnie, np. przy zbytnim przedłużeniu praktyk religijnych.

Drugi z czynników biorących udział w genezie religijnego aktu to element subiektywny: wstępne schematy podmiotowego uwarunkowania myślenia i nastawienia człowieka.

Znakomity szwajcarski psycholog religii, O. Willwoll, a za nim Keilbach oznacza główne źródła subiektywnego uwarunkowania myślenia i sądów.

Pierwsze z nich to tzw. „zmysłowo-wyobrażeniowe Apriori" *(sinnlich-anschaulich-psychologisches Apriori)*. Zmysły bowiem nasze i wyobraźnia w pewnej mierze wyznaczają granice naszego poznania, a stara, odwieczna zasada o zależności poznania od zmysłów — *Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu* — stwierdza, że pojęcia nasze są związane ze zmysłowymi spostrzeżeniami oraz wyobrażeniami.[26]

Drugim źródłem subiektywnego uwarunkowania myślenia i wartościowania są „wstępne schematy", tzw. intelektualne Apriori. Są to kompleksy gotowych idei, osądów, uprzedzeń czy też nastawienia przychylnego. Myśl bowiem przetwarza uzyskany zmysłowo i spostrzeżeniowo materiał na swój twórczy sposób. Nawet abstrakcja jest przecież procesem twórczym, opartym jednak na danych obiektywnych.

Wpływ wstępnych schematów wydaje się tak przeogromny, że niekiedy wystarczy dowiedzieć się, skąd, w jakim środowisku zrodziła się nowa idea, aby z góry, podświadomie, zająć wobec niej stanowisko wrogie czy też szczerze przychylne.

Na tworzenie się aktu religijnego wpływa również wola. I to w trzech wypadkach:

a) Wola wchodzi jako konieczny warunek, by człowiek zechciał zająć się religijnym problemem.

b) Wola wchodzi jako czynnik opiekuńczy procesu myślenia, zwracając uwagę na przeoczone fakty, nie uwzględnione racje, zapomniane motywy.

---

[26] *Vom psychologischen Apriori in unseren Urteilen*, In: „75 Jahre Stella Matutina", Festschrift, Band II, 1931 r., s. 417—441.

c) Bezpośreni wpływ woli da się zauważyć tam wszędzie, gdzie racje się nie wykluczają nawzajem, gdzie problem jest bardzo skomplikowany, czy też tam, gdzie koniecznie trzeba wyprowadzić praktyczne konsekwencje.

Ten wpływ woli da się zaobserwować szczególnie wówczas, gdy stykamy się w psychice człowieka z torami wyżłobionymi przez czynniki środowiskowe.

Trzecim elementem biorącym udział w powstaniu aktu religijnego jest czynnik indywidualny, struktura psychiczna jednostki.

Systematyczne psychologiczno-filozoficzne rozważania nad religijnym aktem muszą go ujmować w jego nierozerwalnym splocie z całością psychicznego życia i bytu. Człowiek to strukturalna jedność i całość psychiczna.

„Życie psychiczne — pisał już wiek temu C. G. Carus — można porównać do ciągłego nurtu rzeki, oświetlonego przez słońce (świadomość) w jednym jedynym miejscu jej biegu. Dzisiaj widzimy jeszcze jaśniej, jaką rolę odgrywa nawarstwienie podświadomości zarówno w natchnieniu twórczym geniuszów, jak i w roztargnieniach i błądzeniu bez celu myśi codziennych, zarówno w energii, jak i słabości naszej woli. Konstatujemy również wpływ czynników podświadomościowych na wysiłek moralny czy też na życie religijne pod nazwą siły demonicznej lub też pomocniczej. [27]

Człowiek w bogactwie swej jaźni tworzy jednak jedność. Panuje w nim prymat całości nad częściami, a ta całość jest czymś więcej aniżeli tylko same części.

Życie człowieka w chwili swego powstania jest już niezwykle złożone, dusza bowiem nie łączy się z jakąkolwiek materią. Jest ona przygotowana i „zorientowana" w pewnym kierunku przez długie dziedzictwo wieków, zarysowane w materii. Najmniejszy nawet jego refleks posiada długą historię w filogenezie. [28] „Dusza jest jakby wykończeniem materii zorganizowanej".

Cała psychika przejawia się w akcie religijnym. Nie można tego ustawicznie nie podkreślać, skoro zauważymy, że arystotelowsko-tomistyczna koncepcja człowieka nie przeniknęła jeszcze do psychologii religii. Wciąż jeszcze pokutuje gdzie niegdzie mylne zapatrywanie, że człowiek to właściwie tylko dusza.

---

[27] Por. Willwoll A., *L'inconscience et la formation spirituelle*, „Revue d'ascétique et de mystique", 1949, s. 521.

[28] Por. Cruchon S. J., *Genèse et structure du moi humain*, „Nouvelle Revue Théologique", Mars 1951, s. 266.

STRUKTURA RELIGIJNEGO PRZEŻYCIA

1) R e l i g i j n o ś ć i n t e g r a l n a c z ł o w i e k a. W katolickiej religijności człowiek nie stwarza Boga [29], gdyż w religijnym przeżyciu chodzi nam — za cenę „być, albo nie być" — o obiektywną prawdziwość spotkania się z Absolutem.

Doświadczenie religijne, w którym ujmujemy siebie w relacji do Boga — jest najbardziej osobistym ze wszystkich naszych doświadczeń. Człowiek oddaje się Bogu całkowicie, a zarazem pragnie Boga uczynić swoim.

Duchowość człowieka warunkuje możliwość nawiązania kontaktu między stworzeniem a Stwórcą. Nic więc dziwnego, że katolicka psychologia religii uwydatnia udział intelektu w strukturze religijnego przeżycia. Dzisiaj należy uznać za ostatecznie przekreślone modne niegdyś w pietystycznych kołach protestanckich zdanie, że istotę religii tworzy uczucie. Doświadczenia Girgensohna są dla nas przy rozpatrywaniu tej sprawy wiążące. [30]

Aspekt intelektualny religijnego przeżycia tworzy jego kościec. Przeżycie religijne nie jest jednak wyłącznie teoretycznym myśleniem o Bogu. Jest ono przeżyciem wartości, aktem przyswojenia sobie Boga i oddania się Bogu. Człowiek w przeżyciu religijnym wyrównywa przepaść między nędzą i wspaniałością swego człowieczeństwa, między niebytem swojej przeszłości i niebytem przyszłości — w prawdziwie egzystencjalnym poszukiwaniu, które jest częściowym znalezieniem wyjścia z każdej sytuacji istnienia.

Grühn — idąc za Girgensohnem — sądzi, że nie tyle zasadnicze przeżycie religijne, ile nastawienie, które doprowadza do jego progów, jest wyraźnie nacechowane udziałem woli. [31]

Wunderle, omawiając w „Philosophisches Jahrbuch" [32] znakomite skądinąd dzieło Girgensohna, uznaje zdanie powyższe za nie dość wyjaśnione, jeśli nawet nie sprzeczne w sobie.

Do tego zdania niedawno zmarłego psychologa religii skłaniają się prawie wszyscy najwybitniejsi katoliccy psychologowie:

---

[29] Por. świetne opracowanie ks. Mantheya *Religiologia diamatu*, Pelplin 1948, s. 411 nn.

[30] Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, Leipzig 1921, s. 436; por. Wunderle, *Über das Irrationale im religiösen Erleben*, Paderborn 1930, s. 33 nn.

[31] Grühn W., *Religionspsychologie*, s. 86.

[32] T. 35, 1922 r., s. 274.

„Wola — pisze ks. Pastuszka — jest ważnym elementem składowym religijnych aktów. Człowiek religijny ciąży ku Bogu, usiłuje nawiązać z Nim bliższy stosunek i od Niego się uzależnić. Pojęcia religijne nie stanowią dla nas abstrakcji, lecz raczej hasła niosące z sobą nakaz działania." [33]

„To doświadczenie — pisze Mouroux — obejmuje również składową wolitywną. Jest ono bowiem aktem wolnym, a mówiąc jeszcze ściślej, aktem wspaniałomyślnym, który tworzy i ustanawia tę relację. Stawiam siebie w sytuacji stworzenia, przyjmuję wielkość i świętość Boga, poddając się Mu bez reszty, wiążę z Nim całe moje przeznaczenie, całe powołanie, wydaję się Bogu na służbę. Bóg jest bowiem miłością i nie mogę odpowiedzieć na dar, który mi uczynił dając mi istnienie i siebie samego... jak tylko przez dar, w którym Mu siebie zwracam." [34]

Można nawet znaleźć rację, dlaczego Girgensohn w swych doświadczeniach nad istotą religijnego przeżycia nie wykrył w nim aspektu wolitywnego. Zwrócił na to uwagę Siegmund. [35] „Mikroskopijna metoda" Girgensohna nie obejmowała — jak to łatwo można stwierdzić — całokształtu struktury religijnej osobowości, lecz zwracała prawie wyłączną uwagę na wycinki psychicznego aktu, wywołanego eksperymentalnie, w którym człowiek zachowuje się raczej biernie. Już w akcie wiary wola nie tylko toruje drogę do poznania prawdy; akt ten jest przeświadczeniem intelektualnym, tam zaś, gdzie mówimy o przyświadczeniu, nie można eliminować woli we wszystkich tych wypadkach, w których prawda nie opiera się na oczywistości matematycznej, chociaż posiada znamiona takiej pewności, że odrzucenie jej byłoby czymś nierozumnym.

W każdym religijnym przeżyciu, nawet takim, w którym nakaz działania jest niedostrzegalny, można stwierdzić głębokie, przenikające całą naszą psychikę „tak" w przyjęciu Boga w dogmacie, moralności i kulcie. [36]

Aspekt uczuciowy religijnego przeżycia nie był nigdy prawie kwestionowany. Mówimy przede wszystkim o tzw. uczuciach wyższych, które trudno byłoby sprowadzić do zmysłowego procesu uczuciowego. Będzie to np. radość niewspółmierna z uczuciem przyjemności; smutek, który nie da się zamknąć w granicach przykro-

---

[33] Ks. Pastuszka J., *Typy życia religijnego*, „Przegląd Powszechny", 1951, s. 29.

[34] Mouroux J., *L'expérience chrétienne*, Aubier 1954, s. 25—26.

[35] Siegmund G., *Psychologie des Gottesglaubens*, s. 164—165.

[36] Por. Willwoll A., S. J., *Über die Struktur des religiösen Erlebens*, „Scholastik", 1939 r., zeszyt 1, s. 12—13; Tenże: *Seele und Geist*, Freiburg 1953, s. 207.

ści odczuwalnej przez zmysły. „Uczucia" te łączą się z oceną wartości duchowych w spotkaniu religijnym z Bogiem.[37]

Klasyfikacja uczuć w religijnym przeżyciu, przeprowadzona przez Rudolfa Otto w *Das Heilige*[38], jest jeszcze dzisiaj ogólnie przyjęta, chociaż — jak powszechnie wiadomo — dzieło to mylnie przypisało uczuciu rolę zasadniczą w religijnym akcie.[39] Na pierwszy plan wysuwa się uczucie naszej własnej względności. Gdy kierunkiem uczuć jest Bóg straszliwego majestatu — *misterium tremendum* — występują uczucia dalekości Boga i inne tzw. uczucia odpychające, gdy zaś w Bogu widzi człowiek przedmiot, który go zachwyca — *misterium fascinosum* — budzą się w nim uczucia pociągające. Zamykanie przeżycia religijnego w jedno tylko uczucie lęku jest z psychologicznego punktu widzenia nonsensem. Powyższy schemat jest możliwie najkrótszym ujęciem, oczywiście niepełnym. Dopiero przeczytanie *Das Heilige* w oryginale czy pracy ks. Pastuszki[40], może dać pogląd na bogactwo ujęcia tego problemu chociaż — raz jeszcze to podkreślamy — zdanie Rudolfa Otto, jakoby myśl schematyzowała jedynie uczucie w dalszym stadium rozwojowym przeżycia jest fałszywe.

2) R e l i g i j n o ś ć w e w n ę t r z n a i z e w n ę t r z n a. Religijność ze swej istoty jest jednym z najgłębszych przeżyć wewnętrznych człowieka. Udowadnianie tego faktu byłoby przysłowiowym wybijaniem otwartych drzwi. Zwrócimy więc uwagę na zewnętrzny wyraz religijności.

Od czasów Spinozy znany był na gruncie filozofii religii mylny pogląd, że religijność zamyka się całkowicie w zakresie przeżyć wewnętrznych. Wyraz zewnętrzny miał być w tym wypadku nie tylko nieprzydatny w religijności, lecz wręcz szkodliwy.

Doświadczenie wykazało jednak, że właśnie wyraz tworzy fizyczny odpowiednik wewnętrznego czynu i doznania, tak dalece że bez jego aktualizacji utrudnia się — a nawet niekiedy niszczy — możliwość moralnego rozwoju religijności. W obliczu Boga staje cały człowiek. Duchowy akt religijny szuka nawet podświadomie

---

[37] Por. Lindworsky, *Orientierende Untersuchungen über höhere Gefühle*, w „Archiv f. die ges. Psychologie", 21 (1928), s. 197—260; Fröbes J., *Gibt es eigenartige höhere, geistige Gefühle?*, „Scholastik", 5 (1930), s. 169—191; Willwoll A., *Seele und Geist*, s. 113—115.

[38] Pierwsze wydanie ukazało się w 1907 r.

[39] Wnikliwą krytykę tej tezy przeprowadził Geyser J., *Intellekt oder Gemüt*, Freiburg 1921.

[40] Ks. Pastuszka J., *Najnowsze kierunki w filozofii religii*, Warszawa 1932.

wyrazu, jakkolwiek wyraz zakłada trudną do oznaczenia minimalną przynajmniej intensywność religijnego przeżycia, tworząc ze swej strony pomoc w zbliżeniu się do Boga. Psychologia religii posługuje się chętnie tutaj obrazami, porównując wyraz do echa, które wzmacnia głos.

Wyraz jest współczynnikiem twórczym, składowym. Dzieje się to jednak tylko wówczas, gdy jest on ściśle związany z wewnętrznym przeżyciem, gdy postawa, gest, mimika, słowa, barwa i kształt są prawdziwą, autentyczną wypowiedzią religijności wewnętrznej.

3) Jednostka i środowisko w religijnym przeżyciu. Religijne przeżycie jest aktem osobistym, zamkniętym indywidualną psychiką jednostki, a zarazem niepodobna w nim nie zauważyć elementów społecznych. Jest to jedno z pozornych przeciwieństw, charakteryzujących akty religijne.[41]

Jednostka wpływa na społeczeństwo i społeczeństwo na jednostkę. W religijnej społeczności człowiek, istota socjalna, styka się z drugim człowiekiem o tych samych przekonaniach, tym samym światopoglądzie. Wówczas na mocy ogólnych psychicznych praw następuje pewnego rodzaju irradiacja psychiczna. Zapał np. płomiennego chrześcijanian udziela się drugiemu człowiekowi, który nie mógł przedtem uwierzyć, że religia niesie z sobą szczęście. Wola znajduje nowe motywy działania. Światopogląd drugiej jednostki kształtuje się bardziej wyraziście, bo człowiek nie czuje się tak samotny ze swymi wielkimi myślami i programami.

Wpływ ten może być niekiedy szkodliwy gdy jednostka o silnej indywidualności zdoła zarazić swymi niedoważonymi myślami religijnymi masy, które następnie rzadko tylko potrafi utrzymać w obrębie przekazanych już idei.

Oddziaływanie społeczeństwa na duszę jednostki uwypukla się w zasadach przekazywanej wiary, przez chłonność dla nowych wartości, przez prawo, przez sakralność kultu, a nawet przez wspólnotę zebrań.[42] Wpływ religijnego społeczeństwa na jednostkę musi być oczywiście niekiedy również ujemny, gdy grupa społeczna odstępuje od logiki i konsekwencji swej wiary (spirytyzm, fałszywe objawienia, duch jansenistyczny, religijna obojętność).

---

[41] Por. Willwoll A., *Über die Struktur des religiösen Erlebens*, „Scholastik" 1939, zeszyt 1, s. 16 nn.

[42] Willwoll A., *l. c.*, s. 18—19; por. Fischer A., *Über Nachahmung u. Nachfolge*, „Archiv f. Religionspsychologie", t. 1, s. 68—116; Zaniewski R., *Les théories des milieux et la pédagogie mésologique*, Tournai 1952, s. 178 nn.

TYPOLOGIA RELIGIJNA

Religijne przeżycie konkretne posiada cechy jednostkowe i niepowtarzalne. Mimo to jednak psychologia różnicowa grupuje przeżycia w pewne typy, wiedząc, że typ jest uproszczeniem rzeczywistości, która w religijnych przeżyciach wykazuje niezwykłe bogactwo zróżnicowania. Owocem typologicznej pracy jest wykrycie odmiennych religijnych struktur psychicznych.

Charakterologia Junga wyznacza cztery typy ludzi religijnych.

a) Do pierwszej grupy przynależą ci, u których zauważamy żywe, jakby podświadome związki w tym wszystkim, co religijne. Instynkt duchowy religijności rośnie w nich na sposób jakby roślinny. Jung nazwie takie jednostki „niewinnymi" dziećmi Boga.

b) Druga grupa utrzymuje się w żywym stosunku do religijności tylko dzięki ostrym walkom, jakie prowadzi z ustawicznymi wątpliwościami i trudnościami.

c) Dwa następne typy posiadają zdaniem Junga instynkt duchowy religijności zwiotczały i okaleczony, jakby uwięziony, nie przejawiający się w działaniu. I tak typ trzeci tworzą jednostki, które wiecznie Boga szukają, a nie znajdują Go nigdy. Wiecznie są w „drodze", a nigdy nie dochodzą do celu.

d) Do czwartej i ostatniej grupy zalicza Jung tych wszystkich, którzy uważają się za niewierzących, jak również i te osoby, które dostosowały się wprawdzie zewnętrznie do przyjętego przez siebie systemu wierzeń, ale wewnętrznie ich instynkt religijny znajduje się w stanie spopielenia, wygasły, pełen tragicznej niemocy.[43]

Najważniejszym zarzutem przeciw typologii religijnej Junga będzie spostrzeżenie, że w pojęciu „instynktu duchowego", za jaki psycholog szwajcarski uważa religijność, kryje się *contradictio in adiecto*. Instynkt duchowy łączy pojęcia sprzeczne.

Tłumaczenie trafnie zaobserwowanych faktów istnieniem instynktu duchowego wydaje się aprioryczne, przyczyn należałoby szukać w psychice jednostki, szczególnie w centralnym fakcie życia i w środowisku od najmłodszych lat życia dziecka.

Słuszne wydaje się natomiast umieszczenie w jednej grupie ludzi areligijnych i zewnętrznie tylko religijnych, ponieważ ci ostatni w rzeczywistości również nie spotykają się z Bogiem w stosunku osobowym, żywym, oddającym czy też zwracającym człowieka swemu najwyższemu Panu.

---

[43] Jolan Jacobi, *Aspects psychologiques de l'homme religieux*, Études Carmélitaines, Trouble et lumière, 1949.

Grühn rozróżnia trzy typy religijnych osób.[44]

a) Pierwsza grupa to tzw. typ mistyczny. Funkcja jaźniowa występuje na pierwsze miejsce, intelekt w przeżyciu odgrywa rolę drugorzędną. Ten typ mistyczny ma być typem „głębokim, wewnętrznym, krańcowym, a więc niszczącym jednostkę, dalekim od rzeczywistości codziennej, skłonnym do przesady, nieproduktywnym w życiu. Grühn, szkicując tę grupę, wziął zapewne jej obraz z pietystycznych kół protestanckich, chociaż wyjątkowo typ ten może występować również w katolicyzmie.

b) Drugą grupę tworzy tzw. typ o pobożności racjonalnej. Utrzymuje on żywy kontakt z otoczeniem, z życiem codziennym, może nawet nazbyt żywy. Brakuje mu wewnętrzności, głębi, osobistego przemyślenia własnej jaźni. W życiu religijnym jest zrównoważony. Linia jego pobożności płynie równo, ale powierzchownie, dlatego też — mówi Grühn — i dla życia, i dla mistyki jest bezpłodny. I tutaj, jak widzimy, Grühn dał nam znowu obraz racjonalistycznych kół protestanckich o religijności powierzchownej, łączącej sprzeczności.

c) Właściwy typ religijny tworzy trzecia grupa. Łączy on w sobie w sposób harmonijny głębię i bogactwo myśli — *Tiefe und Geistigkeit* .

W typologii Grühna napotykamy Klagesowskie przeciwstawienie życia umysłowi, nie brak jednak i tutaj trafnych spostrzeżeń. Grühn słusznie zauważa, że przeciętnie spotykana religijność nosi na sobie charakter półświadomy, powyższa więc jego typologia odnosi się do jednostek o religijności pełnej, rozwiniętej.

Najpełniejszą typologię religijności podał ks. Pastuszka.[45] Typy religijne uwydatnia przede wszystkim przewaga jednej funkcji psychicznej nad innymi w przeżyciu religijnym, a następnie stosunek do drugiego człowieka i świata.

a) Pierwszą grupę tworzy typ intelektualny, w którym elementy poznawcze nie są jedynie punktem wyjścia religijności dla przeżyć o charakterze wolitywnym czy uczuciowym, ale zajmują miejsce centralne. Religijne przeżycie jest dla tej grupy zawsze zagadnieniem.

---

[44] Grühn W., *Religionspsychologie*, s. 130 nn.; tenże, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Münster 1956, s. 417 nn.

[45] Ks. Pastuszka J., *Typy życia religijnego*, „Przegląd Powszechny", 1951 r.; typologię religii opartą na kryterium przewagi określonej funckji psychicznej podał również Dawid, *Psychologia religii*, Warszawa, s. 67, 82, 85. W typologii jego występuje jaskrawo niezrozumienie religii jako przeżycia.

b) Typ wolitywny. Na plan pierwszy wysuwa się w przeżyciu niekiedy niewspółmiernie z czynnikami poznawczymi — element woli.

c) Typ uczuciowy, wrażliwy, pobudliwy, reaktywny. Typ ten szuka w religii wrażeń, przeżywania wartości religijnych. Prawda jest dla niego jakby instynktowo oczywista. Występuje on w różnorodnych odmianach, jako typ np. euforyczny lub skłonny do smutku itp. Częstym w tej grupie jest typ estetyczny, dla którego barwy i dźwięki, kształty i ruch są transparentem Boga.

d) Typ harmonijny o równomiernym udziale funkcji psychicznych w przeżyciu religijnym.

Doświadczenie stwierdza, że rzeczywiście spotykamy:

a) Typy dynamizmu religijnego, u których przedmiot religijny występuje w przeżyciu jako najpełniejsza prawda, którą człowiek uznaje i przyjmuje za swoją.

b) Typ dynamizmu religijnego o aspekcie dążeniowym. Przedmiot religijny występuje tutaj w charakterze najwyższej wartości, którą człowiek sobie przyswaja.

c) Typ harmonijny z równomiernym udziałem wszystkich funkcji psychicznych.

Typologia religii jako przeżycia klasyfikuje również przeżycia w ich skali genetycznej, np. religijności dziecięco-młodzieńczej, katechumenicznej i wynaturzonej.

Badania nad religijnością dzieci posunęły się ostatnio znacznie naprzód, szczególnie dzięki pracom katolickiego psychologa Burgardsmeiera.[46] Zdaje się, że rozstrzygnięto ostatecznie spór, czy dziecko od czasu posługiwania się rozumem może posiadać prawdziwe przeżycia religijne. I rozstrzygnięto w sensie pozytywnym. Wyniki badań nie są jeszcze jednoznaczne z racji specyficznych trudności, które się piętrzą na drodze do analizy przeżycia religijnego dzieci, ale już dzisiaj można wyodrębnić z całą pewnością przynajmniej następujące stadia rozwoju:

a) religijność magiczna,

b) religijność oparta na autorytecie,

c) okresy kształtowania osobistej religijności

d) religijność dojrzała.[47]

---

[46] Burgardsmeier, *Gott und Himmel in der psychischen Welt der Jugend*, Düsseldorf 1951; tenże, *Religiöse Erziehung in psychologischer Sicht*, 1955; tenże, *Religion und Seele des Kindes*, Düsseldorf 1956.

[47] Por. Grühn W., *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, s. 383 nn; por. Guittard L., *L'évolution religieuse des adolescents*, Paris 1953. Szczególnie godną polecenia jest syntetyczna praca Hadrigi *Die religiöse Erziehung*, Innsbruck 1954. Nic również nie straciła na swej wartości praca Wunderlego, *Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend*.

Opracowanie religijności katechumenicznej, które zawdzięczamy przede wszystkim Penido,[48] znajdują potwierdzenie w badaniach doświadczalnych najnowszych czasów.

Rozróżnienia nawróceń nagłych od powolnych, egzogenicznych od endogenicznych, pojedynczych od grupowych, intelektualnych wolitywnych oraz harmonicznych, a nawet wyznaczone etapy procesu nawróceń i ich psychiczny przebieg zostały dzisiaj wyznaczone z wnikliwością godną podziwu. Sygnalizujemy jedynie ten problem na tym miejscu, podobnie jak i drugi: rozpadu religijności w typie formalistycznym, utylitarno-przyjemnościowym i w typie całkowitego zaniku.

W naszych polskich warunkach ta ostatnia odmiana występuje w specyficznych kształtach: zamierania religijności przed dostatecznym jej rozwojem.[49]

Psychologia rozkwitu życia religijnego — mistyki — stanowi dzisiaj całość wyodrębnioną z psychologii religii.

Psychologia jest jeszcze w stadium wstępnym rozwoju. To samo należy powiedzieć o psychologii religii. Już jednak to, co dzisiaj potrafi ona powiedzieć o religijnym przeżyciu, świadczy o jej przydatności — a nawet konieczności — w badaniach nad jednym z zasadniczych przeżyć człowieka.

o. Józef Majkowski T. J.

48 *La conscience réligieuse*, Paris 1935; por. Weitbrecht J., *Conversion et psychoze*, Cahiers Laënnec, 1950, nr 4, s. 31; Grühn W., *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, s. 40 nn.

49 Por. Pastuszka J., *Psychologiczne źródła niewiary*, Lublin 1946.

Ks. TEOFIL CHODZIDŁO S. V. D.

RELIGIE LUDÓW PIERWOTNYCH

Podział ludzkości na ludy kulturalne i pierwotne nie oznacza bynajmniej braku kultury w ogóle u tych ostatnich, lecz chodzi tu raczej o stosunkowo niski jej stopień. Etnologia bowiem nie zna ludów bez kultury, a tylko ludy o wyższej lub niższej kulturze. Jeśli zaś chodzi o ludy pierwotne, to ich cechą charakterystyczną jest prawie zupełny brak specjalizacji i jaknajściślejsza zależność od przyrody. Zależność ta objawia się przede wszystkim w gospodarce, która tutaj znajduje się na stopniu zbieraczy, czyli ogranicza się wyłącznie do zbierania owoców, korzeni, bulw, jagód itd. w takim stanie, w jakim się je spotyka w przyrodzie, oraz do łowienia ryb i zwierzyny przy pomocy bardzo prymitywnych narzędzi i sposobów. Brak specjalizacji szczególnie się uwidacznia w słabo rozwiniętej technice, która u niektórych z tych pierwotnych ludów jeszcze nie osiągnęła nawet poziomu człowieka z epoki kamienia i ogranicza się do wyrobu narzędzi z drzewa, kości i muszli. Za mieszkanie służą im jaskinie, jaty, szałasy z gałęzi i liści, ubranie sobie sporządzają z liści, trawy, łyka lub skór zwierzęcych. Wszystkie szczepy pierwotne, wbrew przeciwnym twierdzeniom, posługują się ogniem. Tryb życia prowadzą koczowniczy. Tereny, które zamieszkują, są zwykle nieurodzajne, mało dostępne i bezludne, jak puszcze, pustynie, tundry, śniegi i lody polarne, góry, bagna i w ogóle tereny niegościnne. Etnologia zalicza następujące ludy do najstarszych czyli pierwotnych: Pigmejów w Kongo Belgijskim, Yamana i Alakuluf w Ziemi Ognistej, Semangów na Półwyspie Malajskim i Negrytów na Filipinach, Juin, Kulin i Wiradjuri-Kamilaroi w płd.-wschodniej Australii, Andamanów na wyspach Andamanach, Czukczów, Koriaków, Samojedów w Syberii, Eskimosów, Indian w płn.-centralnej Kalifornii: Maidu, Yuki, Pompo Wintum i niektóre szczepy Algonkin jak Lenape-Delawarowie, Cree, Winnebago, Ojibwa i i., oraz Buszmeni w pustyni Kalahari. [1]

[1] Schmidt-Koppers, *Völker und Kulturen*, Regensburg 1925, s. 79—193.

Stosunkowo skromny obraz kultury materialnej ludów pierwotnych lub prehistorycznych nie uprawnia do wysnuwania wniosku co do niskiego poziomu ich duchowej kultury, bo gdyby tak porównać np. narzędzia wykonane z kamienia przez profesora prehistorii w połowie 20 wieku, z narzędziami człowieka paleolitu, to wytwory tego pierwszego, mimo niezaprzeczalnie wyższej jego kultury duchowej, prawdopodobnie wypadłyby mniej zgrabnie i doskonale niż podobne artefakty człowieka okresu szelskiego lub mustierskiego. Zresztą wytwory z drzewa, kości, kamienia, wynalazek ognia, łuku ze strzałą, w ogóle cały dorobek kultury materialnej, chociaż wprawdzie skromny, wymownie świadczy o geniuszu wynalazczym człowieka prehistorycznego i pierwotnego. I jak dusza jego posiadała zdolności do czynienia wynalazków w dziedzinie materialnej, tak samo zdolna była do zrozumienia dziedziny kultury duchowej, tzn. również religii i to religii rzeczywistej, głębokiej, jakkolwiek jeszcze prostej. Potwierdzają to badania, prowadzone przez etnologów zwłaszcza Szkoły Kulturowo-historycznej już od przeszło 50 lat, a które pozwalają nakreślić stosunkowo wierny i obiektywny obraz religii człowieka pierwotnego. Obraz ten różni się istotnie od obrazu religii, jaki a priori nakreśliły pewne teorie, np. naturyzm Maksa Müllera, fetyszyzm A. Comte'a i Lubbocka, manizm Spencera, animizm Tylora, magizm Kinga, Frazera, Hartlanda, Durkheima i innych. Wszystkie te teorie nie wyjaśniają powstania i początku religii ponieważ przedstawione w nich formy religii, o ile je można nazwać w ogóle religiami, pojawiły się dopiero w późniejszych kręgach kulturowych. [2]

Pierwszym, który krytycznie zareagował na wyżej wspomniane teorie o pochodzeniu religii, był Andrew Lang, pilny zresztą uczeń Tylora, który w dziele *The Making of Religion* [3] wykazał istnienie Istoty Najwyższej nie tylko u ludów młodszych, ale również u ludów prymitywnych i pierwotnych. Zrazu spotkał się on z ostrą opozycją, ale gdy w toku polemiki na poparcie swojej tezy coraz to liczniejszych dostarczał faktów etnologicznych, przeciwnicy uciekli się do niebezpiecznej broni: zaprzysięgli milczenie. Sam Lang nie mógł jeszcze należycie wykorzystać wyników swoich badań, gdyż posługiwał się nieodpowiednią metodą. Dopiero zastosowanie metody historyczno-kulturowej w etnologii stworzyło pewną i solidną bazę dla badań religioznawczych wśród ludów pierwotnych. Wyniki tych

[2] W. Schmidt, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, Münster i. Westf. 1930. Tegoż: *Ursprung der Gottesidee*, Münster i. Westf. 1926, wyd. II, tom I. Schebesta P., *Die Religion der Primitiven*, w *Christus und die Religionen der Erde*, Wien 1951, I s. 539—578.

[3] London 1898; 3 wyd. 1909 tamże.

badań religioznawczych ludów pierwotnych przedstawił Wilhelm Schmidt w monumentalnym dziele *Der Ursprung der Gottesidee,*[4] gdzie na podstawie najbardziej kompletnego materiału etnologicznego udowodnił istnienie wiary i kultu Istoty Najwyższej, tzn. monoteizmu wśród najstarszych szczepów ludzkości.

WIARA I MORALNOŚĆ W RELIGII LUDÓW PIERWOTNYCH

Monoteizm najstarszej religii. Charakterystyczną cechą religii ludów pierwotnych jest jej zasadniczy monoteizm, to jest wiara w Istotę Najwyższą, uznanie całkowitej zależności od niej, posłuszne podporządkowanie się jej zarządzeniom i kult objawiający się w modlitwie, ofierze i w uroczystościach religijnych na jej cześć. Mamy tu wyniki badań etnologów wyżej wspomnianej Szkoły Kulturowohistorycznej, które się przeciwstawiają diametralnie wynikom badań etnologów ewolucjonistycznych, według których monoteizm pojawia się dopiero w późniejszych, młodszych religiach jako produkt długiego i zawiłego rozwoju. Przyjmujemy również monoteizm i w tych religiach, w których obok Istoty Najwyższej istnieją wprawdzie jeszcze inne, ale podrzędne bóstwa, które są przez nią stworzone, otrzymują od niej władzę. ona zaś sprawuje nad nimi niezaprzeczalne zwierzchnictwo. Kiedy brakuje jednego z wyżej wymienionych warunków, wtedy mamy jeszcze wprawdzie monoteizm, ale w słabszej formie.

Stosownie do wyników najnowszych badań religioznawczych istnieje w kulturach pierwotnych cały szereg szczepów, gdzie oprócz Istoty Najwyższej nie uznaje się żadnego innego bóstwa, zaś w bardzo rzadkich wypadkach jakieś podrzędne. Tak jest np. u Kurnai w płd.-wsch. Australii, u Negrytów na Filipinach, u Pigmejów w Gabunie w Afryce, u Yamana, Alakuluf i Selknam w Ziemi Ognistej. U niektórych szczepów Algonkin i Selish w płn.-centralnej Kalifornii występują wprawdzie bóstwa, lecz odgrywają rolę podrzędną, są całkowicie podporządkowane Istocie Najwyższej, ponieważ zostały przez nią stworzone. Początkowo Stwórca osobiście, jako właściciel wszelkich środków do życia, rozdziela je codziennie ludziom, później natomiast funkcja zarządzania i rozdawania środków do życia pochodzenia zwierzęcego zaczyna się usamodzielniać i staje się postacią, tzw. „duchem opiekuńczym zwierzyny", który cieszy się pewnym kultem szczególnie u łowców. Takie postacie, powstałe z uosobienia pewnych funkcji Istoty Najwyższej

---

[4] *Ursprung der Gottesidee,* Müntser 1912—1955, I—XII. W pierwszych sześciu tomach autor omawia ludy prakultury, w następnych sześciu ludy pasterskopatriarchalne Azji i Afryki.

spotyka się szczególnie u ludów arktycznych i północno-wschodnich Algonkin. Proces ten można szczególnie wyraźnie śledzić u Samojedów. Ostatnio również P. Schebesta, wybitny znawca Pigmejów, odkrył podobną postać u Pigmejów nad rzeką Ituri, a prof. Baumann u innych myśliwskich szczepów w Afryce. We wielu spośród tych pierwotnych religii, np. wśród szczepów płn.-centralnych Kalifornijczyków i w pewnej grupie płn.-wschodnich Algonkin, niemałą rolę odgrywa prarodzic, stworzony przez Istotę Najwyższą, w której towarzystwie żyje, jest obecnym przy stworzeniu świata, otrzymuje od niej żonę, dziecko i pouczenia natury socjalnej, moralnej i religijnej, które z jej polecenia powinien przekazać swoim potomnym. Często utożsamia się go z księżycem. Nieraz usiłuje on rywalizować z Istotą Najwyższą (np. u Andamanów, u Yuki Indian, u zachodnich Algonkin), która go jednak poskramia, poddając go trudnym próbom, wobec których zmuszony jest do wyznania swej bezsilności i niższości. Tak samo u Yuin w płd.-wschodniej Australii bóstwo podrzędne pod wielu względami zyskuje na znaczeniu, lecz ostatecznie znika w Istocie Najwyższej, tworząc jeden byt złożony. Wreszcie u ludów płn.-centralnej Kalifornii, u wschodnich i zachodnich Algonkin, jak również u kilku szczepów arktycznych występuje tajemnicza postać, będąca uosobieniem zła fizycznego i moralnego, która z zasady sprzeciwia się we wszystkim Istocie Najwyższej, zwodzi ludzi do nieposłuszeństwa względem niej, wskutek czego jako kara przychodzi na ziemię śmierć, której — jak wyraźnie się zaznacza — Istota Najwyższa nie chciała.[5] Oczywiście nie ma tu mowy o jakimś dualizmie teologicznym, gdyż Istota Najwyższa zatrzymuje zawsze i wszędzie bezsprzeczną supremację nad tym zagadkowym reprezentantem zła, jakkolwiek ludziom pozostawia pełną swobodę wyboru. Jak na razie widzimy, postać ta nie należy do najstarszej warstwy kultury pierwotnej kręgu arktyczno-północno-amerykańskiego, chociaż w tej warstwie tkwi jej zarodek.

Wpływ kultur późniejszych, tzn. młodszych (zwłaszcza matriarchalnej z jej mitologią lunarną) na niektóre ludy pierwotne, jak Andamanów, Semangów, Yuin, Kulin, Wiradjuri-Kamilaroi, Koriaków i Buszmenów, objawia się tym, że Istocie Najwyższej przydaje się matkę, względnie żonę i dzieci. Lecz znacznie większa część ludów pierwotnych i to najstarszych, jak Pigmeje afrykańscy i na Filipinach, Kurnai, większa część ludów wielkiego kręgu arktyczno-północno i południowo amerykańskiego, uważa Istotę

[5] Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, V. s. 42 n., 108 n., 216 n., 242—245, 261 n., 380—382, 453—455, 608 n., 615 n.

Najwyższą za całkiem samoistną, żyjącą z dala od innych w majestatycznej samotności, za bezpłciową i bez dzieci. Przekonanie o tym jest wśród nich tak dalece silne i powszechne, iż wszelkie pytania i insynuacje tego rodzaju uważają za obrażające i śmieszne. Zaś sam fakt, że Istota Najwyższa w wierzeniach najstarszych ludów występuje jako samotna, bez żony, bez dzieci, jest niewątpliwie godny uwagi, zwłaszcza że w tych samych najstarszych społecznościach każdy mężczyzna posiada swoją żonę i rodzinę i równocześnie wierzy się i naucza, że Istota Najwyższa osobiście ustanowiła małżeństwo i rodzinę.

Mieszkanie, postać i nazwa Istoty Najwyższej. O każdej z Istot Najwyższych prakultury można powiedzieć, że mieszka w niebie. Toteż w niektórych religiach nosi nazwę „Ten u góry" np. Olelbis u Wintun Indian,[6] lecz cały szereg szczepów przypisując Istocie Najwyższej cechę wszechobecności nie zacieśnia mieszkania jej wyłącznie do nieba, jak to ma miejsce w późniejszej kulturze patriarchalno-pasterskiej. Ta luźniejsza łączność Istoty Najwyższej z niebem w prakulturze objawia się również w tym, że na początku świata Istota Najwyższa przebywa razem z ludźmi na ziemi, troszczy się o nich, zaopatruje ich we wszystko potrzebne do życia już to sama osobiście już to pośrednio przez prarodzica, poucza ich o obowiązkach społecznych, moralnych i religijnych, ustanawia obrzędy sakralne i bierze nawet w nich udział. Wśród wielu z tych ludów zachowały się wspomnienia o tych najpiękniejszych i najszczęśliwszych czasach: był to złoty okres w ich historii, który według mniej rozpowszechnionej tradycji zachowanej u Pigmejów afrykańskich i azjatyckich, u Kurnai w Australii i u Maidu-Indian w północno-centralnej Kalifornii, zakończył się z winy ludzi.[7] Charakter i rodzaj tej winy bywa często niejasno określany. Bóg opuścił wówczas ziemię i ludzi i odszedł do nieba, kierując się na wschód.[8] Toteż cały szereg szczepów w prakulturze podkreśla szczególny związek Istoty Najwyższej ze wschodem: tam mieszka Bóg, kiedy opuszcza świat, w kierunku wschodnim wykonuje się pewne akty kultu na cześć Istoty Najwyższej do wschodniego nieba idą dusze sprawiedliwych po śmierci. Ponieważ stosunek Istoty Najwyższej do wschodu jest niezwykle szeroko rozpowszechniony, dlatego trzeba go uważać za bardzo stary.

Ludzie prakultury zapytani o wygląd, kształt i p o s t a ć Istoty Najwyższej z zakłopotaniem wyznają dosłownie: „Nie wiemy, nie

6 *UdGI* (= *Ursprung der Gottesidee*), II 75 n.

7 Schmidt, *The Religion of the Earliest Man*, London 1945, 16 n.

8 Schmidt, *op. cit.* s., 17. Tenże w *Die Urkulturen* w *Historia Mundi*, Bern 1952, 48 n.

widzieliśmy go; prarodzic natomiast, który obcował ze Stwórcą, on musiał go na pewno widzieć; my przeciwnie, nigdy nie widzieliśmy go; on jest niewidoczny dla naszych oczu". [9] Toteż zwracając się do niego w modlitwie mówią lub wołają w otwartą przestrzeń, pewni, że ich słyszy i widzi. Zaś przyrównując go do wiatru itp. przypisują mu pewien rodzaj duchowości. Temu nie tylko nie sprzeciwia się, ale raczej podkreśla jeszcze bardziej duchowość Stwórcy szeroko rozpowszechniona wiara prakultury, że Istota Najwyższa jednak przybiera niekiedy postać, ale zawsze na krótko tylko i przejściowo, że postać jej jest lśniąca jak słońce, jasna, płomienna, ognista. Postać Bajame u Wiradjuri i Euahlayi w płd.-wschodniej Australii i u Semangów i Bambuti w Afryce jest wprost apokaliptycznej wielkości i wzniosłości. Nigdzie w prakulturach nie sporządza się obrazów i podobizn Istoty Najwyższej; tak samo w obrzędach, przedstawieniach i tańcach sakralnych nigdzie nie występuje Istota Najwyższa lub jej przedstawiciel; [10] gdzie jest inaczej, tam nastąpiło połączenie się prarodzica z Istotą Najwyższą.

Najbardziej rozpowszechnioną i charakterystyczną n a z w ą Istoty Najwyższej w najstarszych religiach jest nazwa „ojciec". Świadczy to nie tylko o jej wysokim wieku, ale również o usposobieniu i uczuciach tych najstarszych ludzi, jakie żywili względem swego Boga. Ojcem nazywają go wszystkie większe grupy ludów prakultury: Samojedzi, szczepy północno-kalifornijskie Indian, prawie wszystkie szczepy Algonkin, Yamana w Ziemi Ognistej, południowo-wschodnie szczepy australijskie, Pigmeje nad rzeką Ituri i część Buszmenów. Posługują się nią zarówno w modlitwach i obrzędach jak i w mowie potocznej nazywając Boga po prostu ojcem albo „mój ojciec" lub „nasz ojciec"; czasem używają form uroczystszych jak: Ojciec w niebiesiech, ojciec wszystkich, nasz wielki ojciec lub ojciec życia. [11]

Po nazwie „ojciec" najwięcej, chociaż o wiele mniej szeroko, używana jest nazwa „Stwórca". Tutaj też należą takie nazwy jak: Właściciel, Władca i Pan środków do życia, Dawca pożywienia, wśród Pigmejów rozpowszechniona jest nazwa „Pan" w znaczeniu „Ten, który jest godzien największej czci", albo „Ten, który jest w niebie" lub „Ten, który jest tam, w górze". Mniej rozpowszechnione są takie nazwy Istoty Najwyższej jak: „Watauinewa" czyli

[9] Dz. cyt. s. 474. Maidu-Indianie opowiadają sobie, że „cała postać Istoty Najwyższej jaśnieje jak słońce, oblicze jej jest jednak zawsze zasłonięte i nikt nie oglądał go oprócz „ducha złego", który raz jeden spojrzał na jej oblicze." Tenże: *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, s. 258.

[10] *Historia Mundi*. I, s. 474 n.

[11] *Op. cit.* I, s. 475.

„Prastary, Najstarszy" u Yamana; „Dawca" u Joschua-Red-Indian; „Właściciel" u północno-wschodnich Algonkin; „Podpora wszechświata", „Boski sprawca światów", „Kolebka" (dzieci) u Ainów; „Stary, dobry Stary, Stary u góry" u szczepów płn.-zachodnich Ameryki Płn.; „Ten jeden u góry", „Ten mistrz u góry" u Koriaków; „Wielki Duch" u niektórych szczepów indiańskich Ameryki Płn. [12] Wszystkie te nazwy i tytuły odzwierciedlają duchowe ustosunkowanie się najstarszej ludzkości do Istoty Najwyższej.

Atrybuty i funkcje Istoty Najwyższej. Całkiem niezależnie od nazw występuje jeszcze cały szereg wyrażeń i aluzji, które wskazują znów na cały rząd cech i przymiotów Istoty Najwyższej. I tak każdej Istocie Najwyższej, o której posiadamy wiadomości dokładniejsze, przypisuje się mniej lub więcej wyraźnie pewien rodzaj wieczności, kiedy się mówi o niej, że istniała przed wszystkimi innymi bytami, że zawsze była i będzie, że nigdy nie umrze. U Wiradjuri Istota Najwyższa Bajame nosi atrybut *burambin* tzn. wieczność.

Tak samo uznaje się powszechnie w s z e c h w i e d z ę Istoty Najwyższej, ponieważ czuwa nad ludźmi i zna ich skryte myśli i pragnienia. Samojedzi i Batek-Semangowie uważają słońce i księżyc za oczy, a gwiazdy za uszy Istoty Najwyższej, którymi nasłuchuje w ciszy nocnej. Pigmoidzi Batwa w Ruandzie twierdzą: „Nie ma niczego, czego by Imana nie wiedział: on zna również myśli ludzkie". [13] Wszechwiedza jest jednym z „najczulszych" atrybutów Istoty Najwyższej, gdyż najprędzej i najdokładniej pokazuje, czy Istota Najwyższa posiada doskonałą pełnię władzy albo czy zaczyna się już starzeć i usuwać się od rządów nad światem. Objawy takiej osłabionej wszechwiedzy występują już w prakulturze, ale dopiero w jej najmłodszych warstwach. Jako antropomorfizację wszechwiedzy, która nastąpiła w młodszych warstwach prakultury, można by uważać wiarę we wszechobecność Boga. Nie posiada ona jednak samoistnego znaczenia i dlatego też nie jest tak szeroko i charakterystycznie rozpowszechniona.

Wszędzie w prakulturach uważa się Istotę Najwyższą za absolutnie d o b r ą w znaczeniu fizycznym i moralnym. Niektóre szczepy Indian Kalifornijskich posuwają się tak daleko, że chcąc zabezpieczyć wszechstronnie dobroć i nieskazitelność Istoty Najwyższej wyjmują spod jej wszechprzyczynowości wszelkie zło na ziemi, nie tylko moralne, lecz także fizyczne, a przypisują jego

[12] *Op. cit.* I, s. 473 n.; por. także *Handbuch d. vergleichenden Religionsgeschichte*, s. 259—261.

[13] *Op. cit.* s. 262. Por. *Historia Mundi*, I, s. 477 n.

spowodowanie reprezentantowi zła. Dobroć Istoty Najwyższej przejawia się, według wierzeń Indian Kalifornijskich, Algonkin i Samojedów, również w tym, że w zaraniu ludzkości ona przebywała między ludźmi, troszczyła się o nich, chroniła ich przed cierpieniami, chorobami i śmiercią. Chciała, by ludzie nigdy nie umierali, a gdy się postarzeją, by w źródle świętej wody się obmyli lub wykąpali i odzyskali na nowo świeżość młodości. Zamiar ten został jednak udaremniony i to z winy ludzi, którzy ulegli chytrym podszeptom reprezentanta zła. Za karę przyszła śmierć na ziemię. Pierwszym, który umarł, był sam kusiciel a według innych podań — jego umiłowany syn. Lecz niektóre ludy wierzą, że Bóg przebaczył ludziom ich grzech i nadal się nimi opiekuje, ale już nie mieszka razem z ludźmi na ziemi; na końcu świata jednak zniszczy naszą starą ziemię, a stworzy nową i nastaną znów czasy, jakie były na początku. Szczególnie podkreśla się dobroć moralną Istoty Najwyższej — nie ma tutaj żadnej *chronique scandaleuse,* jak się to spotyka u bogów czasów późniejszych. A. Howitt tak charakteryzuje Mungan ngaua (Ojciec nasz) Istotę Najwyższą najstarszego australijskiego szczepu Kurnai: „Mungan ngaua jest ideałem tych wszystkich przymiotów, które w oczach Kurnai są cnotami i zasługują na to, by je naśladować... jest wielkoduszny, szczodry dla swego ludu, nikogo nie krzywdzi i nikomu nie zadaje gwałtu, ale surowo karze wszelkie łamanie moralności". [14] Charakterystykę tę można zastosować do wszystkich starszych Istot Najwyższych w prakulturze. A jeśli u Yamana, u Pigmejów i Pigmoidów afrykańskich i azjatyckich jak też u pra-Eskimosów spotykamy się z narzekaniami, oburzeniami czy nawet bluźnierstwami przeciw Istocie Najwyższej, ponieważ ta ostatnia uśmierciła im drogą osobę, to są to zrozumiałe wybuchy uczucia gniewu, ale też poufałości względem Istoty Najwyższej, której odważają się zarzucać aż takie rzeczy, że jest „zabójcą". Kiedy się uspokoiło ich wzburzone uczucie, proszą o przebaczenie. Tak przynajmniej czynią Yamana; [15] od innych szczepów nie posiadamy co do tego pozytywnych wiadomości.

Przymiotem, który szczególnie cechuje Istotę Najwyższą prakultury, to jej nadzwyczajna, wprost nieskończona moc, którą trzeba wyraźnie określić jako wszechmoc. Nikt jej nie dorówna, nikt

[14] A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East-Australia,* London 1904, s. 507.

[15] Koppers W., *Urmensch und Urreligion.* Sonderdruck aus „Wissen u. Bekenntnis", Olten 1944, s. 96—106. Schmidt, *Historia Mundi,* I, s. 480.

jej nie przewyższy. Szczepy indiańskie Ameryki Płn. jak Kato, Yuki, Atsugewi, Thompson-River-Indianie, Arapaho posiadają opowiadania, według których Istota Najwyższa mierzy się na siły z innymi istotami np. przenosi górę, zmienia bieg rzeki, rozbija skałę, chodzi po wodzie itp. i z wszystkich prób wychodzi zwycięsko. Nieograniczona jest jej władza nad zdrowiem, życiem i śmiercią. [16]

Najwyższym stopniem wszechmocy jest siła stwórcza, o której wyraźnie twierdzi się, że należy się tylko Istocie Najwyższej. Jakkolwiek nazwa „stworzyciel" nie jest najczęściej używana, to jednak wiara w moc stwórczą Istoty Najwyższej jest prawie bez wyjątku we wszystkich prakulturach rozpowszechniona i należy do najstarszych części religii w prakulturze. Idea stworzenia szczególne zainteresowanie znalazła wśród Indian Kalifornii, Algonkin i Winnebago, gdzie spotykamy się z potęgowaniem siły stwórczej aż do *creatio ex nihilo;* oprócz tego występuje ona również u Gabun-Pigmejów, prawdopodobnie u Semangów i u Wiradjuri-Kamilaroi w płd.-wschodniej Australii. [17]

Przedmiotem wszechmocy Istoty Najwyższej jest stworzenie świata i człowieka. Ludy z orientacją antropocentryczną, stanowiące większość, podkreślają szczególnie stworzenie człowieka, natomiast ludy orientowane kosmocentrycznie, do których należą starsze szczepy arktyczne, płn.-centralni Kalifornijczycy i starsza warstwa Algonkin, posiadają obszerne, dokładne i w ciepłym tonie utrzymane podania o stworzeniu świata, chociaż stworzenia człowieka bynajmniej nie pominięto. Idea stworzenia odgrywa ważną rolę w ich życiu społecznym i religijnym, toteż stanowi podstawę i główny przedmiot nauczania w inicjacji młodzieży i w ceremoniach sakralnych.

Nigdzie w prakulturach nie spotyka się podania o stworzeniu ciała ludzkiego z niczego. Wśród najrożnorodniejszych sposobów, utworzenie ciała z ziemi jest najbardziej rozpowszechnione. Mniej znana jest wiara w tchnienie Stwórcy, przy pomocy którego z ziemi uformowane ciało otrzymało duszę i życie, ale znają je najstarsze plemiona arktyczne, amerykańskie, pigmejskie i płn.-wsch.-australijskie. Jako powszechne wierzenie prakultury można uważać to, że Bóg stworzył jedną parę ludzi, która stała się prarodzicami ludzkości; [18] a jeśli jak to opowiadają Pigmeje z Gabunu, Bóg stworzył więcej par, to jednak zawsze są to pary, a nie jeden mężczyzna i kilka kobiet. [19] W ten sposób zaznacza się Stwórca jako ustawo-

---

[16] *UdGI*, II, s. 853 n.

[17] *Op. cit.*, s. 307, 336, 842 n.

[18] *Historia Mundi*, I, s. 484.

[19] *Op. cit.*, s. 484.

dawca monogamii. Opowiadanie, że niewiasta została stworzona w szczególny sposób i po mężczyźnie, znajdujemy w różnych postaciach u Kalifornijczyków, u niektórych szczepów Algonkin, u Joschua, Selish, u Andamanów, u Gabun-Pigmejów i u Kulin. Nigdzie nie podaje się, że kobieta została stworzona przed mężczyzną, natomiast u większości szczepów zaznacza się w sposób bardzo nieokreślony wewnętrzną należność mężczyzny do niewiasty.[20]

Oczywiście, religia ta nie jest żadnym teoretycznym, chłodnym, filozoficznym światopoglądem, który zaspokoić może ciekawość człowieka do zbadania przyczyn bytu, jak to pisał Söderblom i kilku innych teoretyków.[21] Religia człowieka pierwotnego jest pełna, żywa. Świadczy o tym nazwa, atrybuty, cześć i szacunek jakim darzą swoją Istotę Najwyższą, posłuszeństwo jej nakazom oraz kult, który objawia się wyraźnie w modlitwie, ofierze i uroczystościach i obrzędach sakralnych.

Modlitwa. Modlitwa, obojętnie w jakiej formie, jest u ludów prakultury tak dalece rozpowszechniona, że trzeba ją z całą pewnością uważać za część składową najstarszej religii. Wątpliwości istnieją jedynie co do Andamanów, którzy jednak posiadają obrzędy, których sens na razie jest nieznany, ale niektórzy badacze przypuszczają, że chodzi tu o pewną formę modlitwy.[22]

Wśród ludów prakultury można rozróżnić cztery rodzaje modlitwy: 1) Modlitwa bez stałej i utartej formy, spontaniczna, wyrażająca się zwykle w krótkich wezwaniach Istoty Najwyższej w najróżnorodniejszych okolicznościach. Niewątpliwie, ten rodzaj modlenia się nieraz uchodzi uwagi badaczy, ponieważ wymaga dokładnej znajomości języka i życia tubylców. Jest to jednak najczęstszy sposób modlenia się i ten właśnie sposób modlitwy świadczy o tym, czy religia ta jest żywa i przenika całe życie, czy jest tylko skostniałą tradycją. 2) Najłatwiejszy do stwierdzenia i najbardziej rozpowszechniony rodzaj modlitwy — to modlitwa według mniej lub więcej starych, stałych i określonych formuł. Rozumie się, że tego rodzaju są wszystkie modlitwy wspólnie odmawiane, tzn. modlitwy liturgiczne, szczególnie praktykowane u Negrytów na Filipinach, Pigmejów w Gabunie, wśród niektórych szczepów Algonkin, np. Arapaho i Delawarów.[23] 3) Liczne są przykłady modlitwy gestów, której czasem towarzyszą także słowa, często jednak polega na charakterystycznych ruchach rąk , ramion i całego ciała, które

---

[20] *Op. cit.*, s. 484.

[21] N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1916. Por. Schmidt, *UdGI*, I, s. 595—601.

[22] *UdGI*, III, s. 125—128.

[23] *Historia Mundi*, I, s. 489—491.

posiadają pewne ściśle określone znaczenie. Wielu badaczom nie przyszło na myśl, by gesty te interpretować jako modlitwę.[24] 4) Modlitwa wewnętrzna na pewno jest we wielu wypadkach nie do spostrzeżenia, chyba że modlący się sam to wyjawi. Jednak ten właśnie rodzaj modlitwy posiada szczególne znaczenie, gdyż świadczy o wierze i przekonaniu modlącego się, że Istota Najwyższa zna i rozumie myśli i pragnienia serca, chociaż się ich nie objawia na zewnątrz słowem czy gestem.

Modlitwa błagalna oczywiście jest najbardziej rozpowszechniona, również modlitwa dziękczynna jest znana. Ofierze ekspiacyjnej u Semangów towarzyszy modlitwa przebłagalna. Wiradjuri modlą się na grobach mężczyzn. U niektórych szczepów prakultury odmawiane są regularnie modlitwy poranne i wieczorne, przed i po jedzeniu, jak również przed wyruszeniem na polowanie i przed połowem; rzadziej natomiast spotyka się modlitwę (kobiet) przed zbieraniem płodów i owoców roślin. — Modlitwę ludów pierwotnych cechuje wielkie bogactwo form i zadziwiająca poufałość i szacunek w obcowaniu z Istotą Najwyższą, w której ludy pierwotne widzą swego ojca, a nie pana i władcę tylko.

Ofiara. Zagadnienie, które szczególnie, zwłaszcza w ostatnich dwóch dziesiątkach lat, po prostu intrygowało badaczy, to zagadnienie istnienia i formy ofiary. Otóż badania stwierdziły najpierw, że z wyjątkiem dwóch lub trzech wypadków w całej prakulturze składa się ofiarę w postaci pierwocin. Jest to tak zwana ofiara prymicjalna. Jedynie wśród dwóch najstarszych szczepów Ziemi Ognistej, tj. Yamana i Alakuluf, wśród płn.-wschodnich Australijczyków i płn.-centralnych Kalifornijczyków nie stwierdzono dotychczas żadnych ofiar. Ponieważ te ludy należą do najstarszej warstwy prakultury, w której ofiara na ogół występuje, dlatego brak wszelkiej ofiary należy tłumaczyć najprawdopodobniej zjawiskiem upadku i zaniku: szczepy te bowiem prawie bez wyjątku zamieszkują bardzo ubogie w zwierzynę i roślinność tereny, tak iż ubóstwo środków żywnościowych zmusza ich do wyrzeczenia się ofiar. Pewnikiem jest natomiast, że ofiara pierwocin ludom pierwotnym leży na sercu. Ofiaruje się zwykle tylko drobną część z środków do życia już to roślinnych już to zwierzęcych. W ofiarach z części zwierzęcych zważa się przede wszystkim na to, by to były ważne części bądź to rzeczywiście bądź to symbolicznie, jak np. serce, wątroba, żołądek (u Pigmejów nad rzeką Ituri, u Negrytów na Filipinach, wśród dwóch szczepów Algonkin), prawa część ciała zwierzęcia (Pigmeje w Gabunie), czaszki (z mózgiem) i długie piszczele

[24] *Op. cit.*, s. 490.

(ze szpikiem kostnym), jak to stwierdzono u ludów arktycznych [25] i jednej grupy ludów północno-amerykańskiej i w jaskiniach prehistorycznych Wildmannsliloch (Szwajcaria) i Petershöhle przy Velden (k. Norymbergi). Fakt, że przedmiotem ofiary są wyłącznie środki żywnościowe, wskazuje wyraźnie na to, że człowiek pierwotny przez ofiarę taką uznaje Boga za Stwórcę i Dawcę nie tylko życia, ale także środków, które służą do przedłużenia życia, tzn. uznaje zupełną zależność od Boga.

U dwóch szczepów pigmejskich stwierdzono ofiarę przebłagalną z własnej krwi. I tak Semangowie, kiedy burza się zbliża z grzmotem (w tym ostatnim słyszą głos ich Istoty Najwyższej, Kari, „grzmot"), wtedy przy pomocy noża bambusowego robią ranę na kolanie, wyciekającą krew zbierają do naczynia, mieszają z wodą i wylewają wszystko w stronę nieba, do góry. Jeśli burza się jeszcze wzmaga, wyznają głośno swoje grzechy. [26] U Gabun-Pigmejów w związku z wypadkiem nieszczęśliwym na polowaniu naczelnik robi sobie nacięcia i wypływającą krew ofiarowuje Istocie Najwyższej. [27] Podobny zwyczaj istnieje wśród innych Pigmejów afrykańskich, gdzie przy pojawieniu się tęczy na wschodzie składa się ofiarę krwi w ten sposób, że kilka kropli krwi ludzkiej miesza się z krwią zwierzęcia i ofiarowuje Istocie Najwyższej. [28] U Pomo, w Kalifornii, zachodzi najsłabszy rodzaj tej ofiary, stosowanej w celu uzdrowienia chorego, który leży na ziemi: po wezwaniu Stwórcy naciska się oszczepem pierś chorego aż wytryśnie „krew", która nie jest niczym innym jak czerwonym sokiem pewnego gatunku jagód, przechowywanym w pęcherzu pod ubraniem. [29]

Fakt, że w najstarszej kulturze składa się niemal wszędzie ofiarę pierwocin i to tylko tę ofiarę, bo ofiara krwi zdaje się pochodzić z obcych wpływów, obala teorię ewolucjonistyczną o powstaniu ofiary z darów w postaci pokarmów składanych początkowo na grobach, gdyż w prakulturze nie spotyka się żadnych śladów kultu zmarłych ani żadnych przykładów ofiar składanych na grobach nawet w celu urządzenia stypy pogrzebowej. Początek ofiary jest tak stary jak stara jest ludzkość i wywodzi się ze specyficznych idei

---

[25] A. Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Renntiervölkern*, w *Festschrift gewidmet Prof. W. Schmidt*, Mödling-Wien 1928, s. 231—268; tenże: Kult lunarizianogo Praoca kod istočnich Paleosibiraca, „Roczniki Uniwersytetu Zagrzeb", 1924—1928. O. Menghin, *Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithicum*, „Wiener Prähistorische Zeitschrift", XIII, 1926, s. 14—19. *UdGI*, III, s. 541—552.

[26] Schebesta P., *Bei den Urwaldzwergen von Malaya*, Leipzig 1927, s. 244 n. Schmidt, *UdGI*, IV, s. 206—213.

[28] *Op. cit.*, s. 495.

[27] *Historia Mundi*, I, s. 495.

[29] *UdGI*, II, s. 234 n.

religijnych, które są proste wprawdzie, ale nie mniej potężne w swym wpływie i jasności.

Uroczystości sakralne. Zadziwiającą jest rzeczą, że w kulturach najstarszych, gdzie technika, gospodarka i życie społeczne są tak niezwykle proste, bodaj że na najniższym szczeblu rozwoju — spotykamy wszędzie bardzo liczne i rozwinięte ceremonie i uroczystości, które składają się z modlitw, śpiewów, przemówień, pouczeń, tańców, czasem połączonych ze składaniem ofiary. Z pewnością nie jest bez znaczenia, że te uroczystości sakralne rozwinęły się szczególnie wśród tych właśnie szczepów, które nie składają w ogóle albo rzadko ofiary i prawdopodobnie są ich rekompensatą.

Naprzód zasługują na uwagę inicjacje, wtajemniczenia młodzieży, która osiągnęła dojrzałość. Pierwotnie służyły one pouczaniu młodzieży o jej obowiązkach społecznych, moralnych i religijnych, lecz niemniej były one związane z Istotą Najwyższą, która te obowiązki nałożyła, sama osobiście te inicjacje ustanowiła, w pierwszym ich urządzeniu osobiście brała udział, a potem niejednokrotnie polecała, by je na zawsze uroczyście obchodzono. Toteż praktykowanie tych ceremonii i inicjacji jest kultem, oddawanym Istocie Najwyższej. Inicjacje uzupełniają wychowanie rodziny. W najstarszym okresie ludzkości wychowanie młodego człowieka prawdopodobnie odbywało się tylko w łonie rodziny, później w rodzinie indywidualnie a w szczepie kolektywnie, tzn. cała młodzież obojga płci razem otrzymywała pouczenia socjalne, etyczne i religijne, wreszcie w najmłodszym okresie odbywały się inicjacje osobno dla chłopców i osobno dla dziewcząt. Takie inicjacje są rozpowszechnione wśród najstarszych plemion Australii (Kurnai, Kulin, Kamilaroi) [30], północno-centralnej Kalifornii (Yuki, Maidu, Cheyenne) [31], Ziemi Ognistej (Yamana, Alakuluf) [32], Andamanów i Pigmejów nad rzeką Ituri. [33] Uroczystości te cieszą się tak wielkim wzięciem u tych ludów, że z braku młodzieży starzy nieraz sami sobie te ceremonie urządzają.

---

[30] Tamże: III, s. 594—623; 698—709; 729—811; 908—1079.

[31] *UdGI*, II, Yuki s. 62—68; 152 n.; Menomini s. 566—571; Ojibwa s. 491—504; Pomo s. 232 n.

[32] *PdGI*, II, Alakuluf, s. 977—980. M. Gusinde, *Die Feuerland-Indianer*, Mödling 1931. Koppers, *Unter den Feuerland Indianer*, Stuttgart 1921. Tenże: *Die geheime Jugendwihe der Yagan und Alakuluf auf Feuerland*, XXI Congrès des Américanistes, II, s. 29—39, Göteborg 1925.

[33] P. Schebesta, *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri*, Bruxelles 1948, II, część 2, s. 467—510. Obecnie Bambuti posiadają inicjację połączoną z obrzezaniem, lecz pierwotnie posiadali prymitywniejszą formę inicjacji i to bez obrzezania (s. 509). Por. *UdGI*, IV, s. 247 n., 282—290.

Wyżej wspomniane inicjacje przyczyniły się w dużej mierze do powstania i rozwoju uroczystości w związku z tajemnicą stworzenia świata i człowieka. I tak wśród szczepów Algonkin obchodzi się trzy wielkie uroczystości: Midéwiwim tj. „uroczystość życia" u centralnych Algonkin [34], coroczne 12 nocy trwające święto dziękczynne u Lenapów i Delawarów [35] oraz siedmiodniowe misterium „stworzenia świata" (błędnie „tańcem słońca" nazwane) u zachodnich Algonkin, szczególnie u Arapaho i Cheyenne. [36] Negryci na Filipinach odprawiają z okazji pogrzebu, zawarcia małżeństwa, narodzin dziecka nocne nabożeństwo; [37] Selish jednodniowe obrzędy połączone z modlitwami, [38] Buszmeni-Kung modlitwy i obrzędy. [39] Bardziej partykularny i lokalny charakter posiadają obrzędy deszczowe, taniec słońca u Pigmejów w Gabunie i ceremonia tzw. Pano u Semangów. [40]

Sumując powyższe wywody dochodzimy do wniosku, że nie ma w prakulturach żadnej grupy szczepów (a bardzo rzadko pojedynczy jakiś szczep), któraby nie posiadała obrzędów religijnych i uroczystości w jakiej bądź formie. Całość tych obrzędów świadczy o silnym i gorącym życiu religijnym tych najstarszych ludów oraz o wybitnej sile ducha, która te ceremonie odziała w piękne i różnorodne formy i napełniła je treścią pełną szlachetności, wzniosłości, harmonii, głębi i powagi. Biorąc pod uwagę to wprost niewyczerpane bogactwo modlitw, ofiar, ceremonii, uroczystości itd., tak bardzo różnorodne, a jednak złączone w harmonijną jedność, nie

---

[34] W. J. Hoffmann, *The Midéwiwin or Grand Medicine Society of the Ojibwa*, 7-th Ann. Rep. Bur. of Ethnology 1885—1886, Washington 1891, s. 149—306. A. Skinner, *Notes on the Midéwiwin Ceremony of the Bungi Band of Plains Ojibwa*, Indian Notesand Monographes, Vol. IV, 1920, s. 309—326. Por. *UdGI*, II, s. 480—504, 788—791, 826 n., 886 n.

[35] Harrington M. R., *Religion and Ceremonies of the Lenape*, Indian Notes and Monographs, New York 1913, Heye Foundation, s. 81—126. *UdGI*, II, s. 427—442.

[36] G. A. Dorsey, *The Arapaho Sun Dance: the Ceremony of the Offering Lodge*, First Columbia Museum, Publication 75, Anthropological Series, vol. IV, 1903. G. A. Dorsey and A. L. Kroeber, *Traditions of the Arapaho*. Por. wyżej... V, 1903. — A. L. Kroeber, *The Arapaho*, „Bulletin of the American Museum of Natural History", 1904, vol. XVIII, part II, s. 151—230; *Ceremonial Organisation;* 1904, vol. XVIII, part IV, s. 279—454:*Religion*. Por. *UdGI*, II, s. 717—756.

[37] Morice Vanoverbergh, *Negritos of Northern Luzon*, „Anthropos", XX (1925) s. 436—43; Por. *UdGI*, III, s. 290—299.

[38] Schmidt, *The Religion of the Earliest Man*, London 1945, s. 24. Tenże, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, s. 272.

[39] Schmidt, *The Religion*, s. 24. Por. *UdGI*, *IV*, s. 581—584.

[40] *Op. cit.*, s. 24.

można się oprzeć przekonaniu, że w owych najstarszych czasach religia nie była rzeczą czysto indywidualną i podrzędną, ale ważną sprawą i to całej społeczności pierwotnej.

RELIGIA U LUDÓW PREHISTORYCZNYCH

Że człowiek najstarszych okresów prehistorycznych był pod względem umysłowym pełnym człowiekiem, o tym przekonują nas jego wytwory. Toteż nic a priori nie sprzeciwia się temu, że mógł posiadać poglądy, wierzenia i zwyczaje religijne. Wydaje się to nam tym bardziej prawdopodobne, skoro sobie uświadomimy, że to on właśnie był twórcą i pionierem kultury na samym początku ludzkości. Wnioskując z jego dzieł można go stawić pod względem duchowym nawet ponad obecnego człowieka prymitywnego, który znajduje się poniekąd w stagnacji duchowej. Wobec tych i innych analogii, jakie zachodzą między dzisiejszym człowiekiem pierwotnym czy prymitywnym a człowiekiem prehistorycznym, nasuwa się wniosek, że i ten ostatni, tzn. prehistoryczny człowiek, posiadał religię. Oczywiście możliwość nie oznacza jeszcze rzeczywistości religii. Obecnie żyjącego człowieka pierwotnego możemy bezpośrednio zapytać, co oczywiście jest niemożliwe, gdy chodzi o człowieka prehistorii. Dlatego też jego pogląd religijny i zwyczaje możemy tylko wtedy poznać, o ile je w jakiś dostatecznie wyraźny i trwały sposób na zewnątrz „urzeczywistnił", albo przynajmniej zaznaczył. Jeśli chodzi o paleolit młodszy i epipaleolit, to dokumentacja myśli i życia religijnego nie natrafia na znaczne trudności, gdyż w tych okresach rzemiosło i sztuka bardziej się rozwinęły, skutkiem czego również znaleziska się pomnożyły a także znaleziska w postaci *idoli* itp. rzeczy, dotyczących religii lub magii. Inaczej oczywiście sprawa się przedstawia, gdy chodzi o dokumenty religijności człowieka najstarszego okresu prehistorycznego. Tutaj bowiem znaleziska są — rzecz prosta — rzadkie. Ale to nie jest jedyny powód.

Przeprowadzając raz przyjętą analogię, jaka zachodzi między człowiekiem prymitywnym a człowiekiem prehistorycznym, nie należy oczekiwać od człowieka prehistorycznego, by on swoją religijność w jakiś trwalszy sposób na zewnątrz objawiał, ponieważ i dzisiejsze najstarsze ludy etnologiczne nie czynią tego. Jeśli człowiek prehistoryczny posiadał taką samą wiarę w Istotę Najwyższą, jaką mają dzisiejsze ludy etnologiczne, tzn. bez figur, statuetek czy ofiar z trwalszych kości ofiarnych, to nie ma w ogóle możliwości, by jakieś ślady tych rzeczy się zachowały. Również nie ma żadnych podobizn duchów czy innych religijnych postaci. Nie ma więc wielu

szans odkrycia objawów religijności u najstarszego prehistorycznego człowieka. [41]

Wobec takiego stanu rzeczy zrozumiałe jest zainteresowanie, jakie wywołały znaleziska czaszek niedźwiedzich i goleni w jaskiniach Wildmannlisloch w Taminatal (Szwajcaria) [42] i w Petershöhle k. Velden (k. Norymbergi) [43], których wiek ocenia się na 150 000 lat, a które niektórzy etnologowie i prehistorycy uważają za ofiary składane Istocie Najwyższej przez człowieka okresu mustierskiego. Podobny sposób ofiarowania czaszek z mózgiem i kości goleniowych ze szpikiem Istocie Najwyższej jest jeszcze dzisiaj znany i praktykowany u ludów arktycznych, zaś prof. Gahs wykazał bardzo szeroki zasięg tej ofiary w przeszłości. Zatem ofiary [44] czaszek w Wildmannlisloch i Petershöhle byłyby najstarszymi dokumentami kultu oddawanego Istocie Najwyższej przez człowieka prehistorycznego.

WNIOSKI

Ogólny rzut oka na najstarszy obraz religii ludzkości w oparciu o wyniki etnologii i prehistorii doprowadza do następujących wniosków: 1° najstarsze ludy posiadają czysty monoteizm; 2° posiadają wysoki poziom moralności, ściśle złączonej z religią, ściślej z wiarą w Istotę Najwyższą, która jest źródłem i stróżem prawa moralnego; 3° najstarsza religia jest rzeczywistą, pełną i żywą religią, w której istnieje zażyły stosunek człowieka do osobowego Boga; stosunek ten objawia się na zewnątrz w różnorodnych formach kultu, tj. w modlitwach, ofiarach i uroczystych obrzędach.

Ks. Teofil Chodzidło S. V. D.

---

[41] W. Koppers, *Urmensch und Religion*. Separatum z Dessauera: *Wissen und Bekenntnis*, Olten 1944, s. 113—116. Tenże: *Der Urmensch und sein Weltbild*, Wien 1949, s. 223—230.

[42] E. Bächler, *Das Drachenloch ob Vättis im Taminatale*, „Jahrbuch der St. Gallischen Naturw. Ges.", LVII, 1920—21. Tenże, *Die Forschungsergebnisse im Drachenloch ob Vättis im Taminatale*, „Jahrbuch...", LIX, 1923. Tenże, *Die ältesten Knochenwerkzeuge insbesondere des Alpinen Paläolithikums*, „Jahresbericht d. Schweiz. Ges. f. Urgeschichte", XX, 1928.

[43] K. Hörmann, *Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken*, Abh. d. Naturw. Ges." Nürnberg 1923, XXI, Heft 4. Tenże, *Alpenhöhlen und Petershöhle, eine Gegenüberstellung*, „Anthropos", 1930, XXV, s. 975—79.

[44] A. Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentierrvölkern*, W. Schmidt, *Festschrift*, Mödling—Wien 1928, s. 231—268. — O. Menghin, *Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum*, „Wiener Prähistorische Zeitschrift", 1926, XIII, s. 14—19. *UdGI*, III, s. 527—540.

TOMASZ DĘBOWIECKI

O SOCJOLOGII RELIGII

„Trzeba wiedzieć dokładnie, aby działać skutecznie" — oto najzwięźlejsze uzasadnienie potrzeby badań socjologicznych nad stanem życia religijnego. Te słowa Piusa XII uzupełnić można inną jeszcze jego wskazówką. W przemówieniu na jednej z sesji Międzynarodowego Instytutu Statystycznego zwrócił on mianowicie uwagę na pokusę grożącą badaczowi posługującemu się metodami statystycznymi. Pokusa ta — w odniesieniu do badań społecznych — polega na chęci zlekceważenia wolności i rozpatrywania faktów społecznych w kategoriach powszechnego determinizmu, który wcale nie jest tym faktom właściwy. Chodzi o to, że „prawo wielkich liczb nie stanowi dowodu przeciw wolności woli jednostek ludzkich".

Opublikowana we Francji praca ks. Fernanda Boulard [1] *Premiers itinéraires en sociologie religieuse* zawiera właśnie szereg wniosków, które z jednej strony stwierdzają potrzebę demograficznych i socjologicznych badań życia religijnego, z drugiej jednak przestrzegają przed niebezpieczeństwami matematyczno-przyrodniczej interpretacji uzyskanych wyników.

Praca ta dzieli się na dwie części. Pierwsza omawia uzyskane już wyniki badań i daje próby interpretacji tych wyników, natomiast część druga zawiera wskazówki metodyczne dla badaczy oraz wymienia główne zagadnienia, na które należy zwrócić uwagę, a wreszcie podaje zestawienie instytucji naukowo-badawczych we Francji zajmujących się socjologią religii.

Ks. Boulard sporo miejsca poświęca rozważaniom na temat „niepokojów", jakie budzić może wprowadzenie do spraw rozwoju Królestwa Bożego „technik ludzkich" i „strategii racjonalnej". Fakty stwierdzane w toku badań nad życiem religijnym Francji są wyraziste — nawet jaskrawe. Dają one obraz postępującej systematycznie

---

[1] Boulard Fernand, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris 1954, les Editions Ouvrières. Economie et Humanisme, s. 156.

od kilku wieków dechrystianizacji tego kraju. Wykrycie tej stałej tendencji „spadkowej", która wiąże się bezwątpienia z determinującym wpływem środowiska, stawia przed autorem bardzo trudne problemy. Wśród tych problemów najdonioślejszym jest pytanie: „cóż więc czyni łaska boża, skoro okazuje się ona nieskuteczna od kilku wieków w niektórych okolicach Francji, a w każdym razie od wielu lat w pewnych środowiskach społecznych?"

W konkluzji tych rozważań stwierdza ks. Boulard, że działalność łaski bożej „respektuje grę przyczyn naturalnych" a obserwacja socjologiczna dowodzi tego również w odniesieniu do zjawisk i procesów życia religijnego. W wyniku przeprowadzonych badań ujawnia się nie jakiś ponury determinizm, lecz obraz odpowiedzialności ludzi, którzy nie zareagowali właściwie na ujawnione procesy społeczno-naturalne i „zwyczajne" w zasadzie, ale w żadnym wypadku nie mające charakteru nieodwracalnego.

*

Zasadniczym „chwytem", który pozwolił na stwierdzenie stanu życia religijnego we Francji — zarówno współczesnej, jak i w czasie przeszłym — było badanie frekwencji na mszach św. w niedzielę oraz uchwycenie liczby osób odprawiających spowiedź wielkanocną. A więc zabieg typu statystycznego, który pozwolił na wykonanie mapy „intensywności" życia religijnego we Francji. Mapa ta wykazuje niepokojąco wielkie obszary obojętności religijnej. W obrazie Francji występują trzy kategorie okręgów (wiejskich) rozpatrywanych ze względu na praktykę religijną. Mamy obszary „chrześcijańskie", „obojętne" o tradycjach chrześcijańskich i „misyjne" — wymagające pracy apostolskiej niemal od zera. Ks. Boulard wyłącza ze swych rozważań okręgi wielkomiejskie, które wymagają osobnego opracowania.

Autor zastrzega się, że badania (o charakterze głównie demograficznym), jakie prowadzono dotychczas nad praktykami religijnymi ludności Francji otrzymały — być może — zbyt pompatyczne miano „socjologii religii". Chodziło w tych badaniach przede wszystkim o uzyskanie danych orientacyjnych dla działalności duszpasterskiej, a więc o praktyczne podstawy działania, a nie o teoretyczne rozważania.

W chwili obecnej cele badawcze sprowadzają się do ukazania: a) wpływu środowiska na praktykę religijną i obyczaje, b) wpływu życia religijnego na środowisko społeczne, c) najwłaściwszych form pracy apostolskiej.

Zdając sobie sprawę z tego, że praktyka religijna nie jest jeszcze całym życiem religijnym, stwierdza jednak ks. Boulard, że jej badanie

pozwala na uzyskanie obiektywnych informacji i wskaźników, jakich nie zawsze mogą dostarczyć oceny dokonane na podstawie kryteriów innego typu (np. psychologicznego).

Opracowana mapa praktyk religijnych opiera się głównie na informacjach proboszczów wiejskich, uzyskanych przy okazji wizyt duszpasterskich lub przeprowadzonych ankiet. Uzyskane dane statystyczne pozwoliły na dokonanie podziału terytorium Francji (z wyłączeniem wielkich miast) na obszary jednorodne z punktu widzenia praktyki religijnej. Trudno oczywiście wysnuwać wnioski o jakości życia religijnego z tak uformowanego obrazu, można jednak stwierdzić, że istnieją okolice, w których Kościół jest w stałym kontakcie z całą ludnością, obszary, gdzie te kontakty są tylko epizodyczne (ok. 50% terytorium Francji), a wreszcie okręgi, w których znaczna część ludności zerwała całkowicie z Kościołem.

Okręgi słabej praktyki religijnej obejmują całe centrum i część obszarów Francji północnej, a na południu okolice Bordeaux i Marsylii. Znaczny stopień intensywności życia religijnego wykazują okolice, które trwały długo w izolacji (zachód Francji — późno włączony w nurt życia narodowego), lub np. regiony górskie, chronione przez swą wysokość.

Mapa praktyki religijnej wskazuje, że na jej stan wywierały ujemny wpływ wielkie miasta oraz wielkie szlaki komunikacyjne. Obojętność religijna wyszła z miast i wędrowała zwykłymi drogami penetracji (jak np. dolina Garonny), omijając bariery naturalne. Miasta powodują wzrost obojętności religijnej nie tyle przez swój bezpośredni wpływ na wieś, ile za pośrednictwem cywilizacji, którą „wprawiają w ruch", która zresztą krystalizuje się w pewnych regionach wyraźniej w innych mniej wyraźnie, bezwątpienia z powodu różnych predyspozycji. Zaznaczyć tu wypada krytycznie, że tego rodzaju twierdzeń nie da się wyczytać z mapy! Diagnozy takie nie wynikają też bezpośrednio z badań typu statystycznego i mogą być stawiane jedynie przy uwzględnieniu informacji uzyskanych innymi metodami. Konieczność stosowania innych, dodatkowych metod dostrzega zresztą ks. Boulard wyraźnie.

Tak więc mówić trzeba już nie o jednostkach praktykujących, obojętnych, czy pozostających w całkowitym oderwaniu od Kościoła, lecz o całych regionach. I to jest istotne — bardzo niepokojące — stwierdzenie, które wynika z analizy mapy „religijnej" wiejskich okręgów Francji. Tutaj właśnie pojawia się „widmo determinizmu", ponieważ z obserwacji wynika, że środowisko wpływa skutecznie na ludzi w skali masowej.

Praktycznie można tu stwierdzić, że wobec rozległości zjawiska dechrystianizacji konieczna jest rozległa i generalna akcja apostolska. Izo-

lowany wysiłek poszczególnych parafii nie jest w stanie zatrzymać dekadencji religijnej.

Podstawową tezą — wynikającą m. i. z analizy rozmieszczenia regionów zobojętniałych religijnie — jest twierdzenie, że „fermentujący w miastach" nowy sposób myślenia rozszerza się za pośrednictwem budowanych w terenie fabryk, a ponadto nosicielem przemian niekorzystnych dla życia religijnego jest ruch turystyczny i migracje zarobkowe, z których ludzie przywożą „nowe idee w swych walizach".

Wspomniany nowy sposób myślenia określić trzeba jako nową cywilizację opartą na podstawie postępu technicznego — cywilizację jeszcze nieochrzczoną, która przynosi ze sobą materializm. Nowa cywilizacja d z i a ł a r o z p r a s z a j ą c o na środowiska ludzkie. „Współczesny człowiek przypomina małego rentiera, który ulokował swe pieniądze w zbyt licznych przedsiębiorstwach, aby mógł się mocniej związać z którymś z nich...". A brak koncentracji sprzyja dyletantyzmowi duchowemu.

Chodzi tutaj o konflikt cywilizacji — i stąd mamy do czynienia z całymi regionami już „zarażonymi", a z drugiej strony z okręgami, które jeszcze się bronią. Akcja katolicka we Francji musi w tych warunkach zmierzać do tego, by chrześcijaństwo stało się aktywnie obecne w obliczu wszelkiej rozwijającej się cywilizacji.

Zapoczątkowane dopiero badania historyczne, w postaci metodycznych poszukiwań w archiwach diecezjalnych i departamentalnych, pozwolą na odtworzenie stanu praktyki religijnej i obyczajów we Francji od XVII wieku. Już obecnie można stwierdzić, że dechrystianizacja jest zjawiskiem „starym" i że ustawodawstwo laickie nie tyle ją spowodowało, ile jedynie przyspieszyło. Stwierdzić można wyraźną stałość tendencji „spadkowych" od dłuższego czasu oraz fakt, że stan dzisiejszy ma swe źródła w przeszłości. — Tak więc np. Paryż już około r. 1830 był stolicą „sezonowego konformizmu religijnego" [2], a granice dzisiejszych regionów obojętnych religijnie już wtedy się rysowały, jak to widać na licznych mapkach i wykresach umieszczonych w tekście pracy ks. Boularda.

Okres Wielkiej Rewolucji stanowi punkt zwrotny. Zaczął się wtedy okres odchodzenia wsi francuskiej od Kościoła.

Reżim królewski — dla względów zarówno politycznych jak i religijnych — utrzymywał ludność w przymusowej niekiedy wierności dla Kościoła Katolickiego, a upadek tego reżimu ujawnił jednocześnie istnienie regionów obojętnych religijnie, dotąd formalnie katolickich.

---

[2] Konformizm sezonowy oznacza tu udział w praktykach religijnych jedynie przy okazji wielkich świąt, tradycyjnie obchodzonych nawet w środowiskach religijnie obojętnych.

Tak więc już przed Rewolucją należy szukać początkowych przyczyn zróżnicowania życia religijnego jakie dzisiaj obserwujemy.

Badania historyczne wyjaśniają też, dlaczego pewne regiony — mimo Rewolucji — pozostały wierne Kościołowi. Okazuje się, że właśnie w tych regionach przeprowadzano systematyczną i głęboką ewangelizację w wiekach XVII i XVIII. Z tego wynika wniosek, że dechrystianizacja jest nie tylko wynikiem industrializacji, czy szerzących się z „siłą fatalną" poglądów laickich, ale stanowi m. i. rezultat zaniedbań w pracy apostolskiej na wielkich obszarach Francji w wiekach ubiegłych. Geografia religijna Francji znajduje wyjaśnienie w historii, która uczy także, iż nie ma mowy o jakimś prostym i brutalnym determinizmie, skazującym katolicyzm francuski na zagładę.

Doniosłym uzupełnieniem ujęcia geograficznego jest obserwacja zróżnicowania poziomu religijności w uzależnieniu od wykonywanego zawodu. Człowiek jest powiązany nie tylko z okręgiem geograficznym, ale także ze swoim kręgiem społecznym, który nań wpływa i urabia jego sposób myślenia. Stąd wniosek, że konieczne jest nie tylko duszpasterstwo organizowane według podziału terytorialnego, ale także akcja apostolska specjalnie adaptowana do środowisk zawodowych i ich sytuacji społecznej. Analiza tych środowisk wykazuje, że postępująca dechrystianizacja nie dokonuje się równomiernie i „generalnie" w całej społeczności francuskiej. W dzisiejszych czasach dzieje się to głównie poprzez jedną klasę społeczną, a mianowicie klasę robotniczą, która stanowi „czołówkę" zachodzących przemian. Jest to — wg określenia autora — *classe-pilote* tych przemian.

Praktyka religijna (np. obecność na mszy św.) stanowi najłatwiejszy przedmiot obserwacji dla badacza „żywotności chrześcijaństwa". Konieczne jest jednak zapoznanie się również z innymi, bardziej delikatnymi i trudniejszymi do uchwycenia objawami religijności.

Konieczne jest uchwycenie czyników kształtujących opinię ludzką i stwierdzenie, jakie wartości są istotne dla danego środowiska, które wpływa z kolei na jednostki.

Poszczególne regiony posiadają specyficzne — sobie tylko właściwe — cechy, a każde środowisko społeczne (klasa) odznacza się własnym „duchem", który polega m. i. na odrębnej „skali wartości", wyróżniających to środowisko od innych. Badania tej dziedziny życia zbiorowego należą do psychologii społecznej — a w naszym przypadku do psychologii religii.

Interesujące są uwagi ks. Boularda na temat związków pomiędzy religijnością, a postawą wobec zagadnień politycznych. Powszechna dosyć opinia przyjmuje, że regiony odznaczające się żywą religij-

nością są równocześnie konserwatywne w kwestiach polityki. Jest to jednak niezupełnie uzasadnione i niebezpieczne przybliżenie, oparte na „powszechnym wyczuciu". Okazuje się bowiem, że badania z dziedziny socjologii wyborczej ujawniły, iż koincydencja przekonań religijnych z poglądami konserwatywnymi nie jest bynajmniej jakimś prawem życia społecznego. W tej dziedzinie istnieje wielkie zróżnicowanie — zdarzało się nieraz że okręgi katolickie głosowały „na lewo", podczas, gdy ludność okolic religijnie obojętnych wybierała kandydatów z list prawicowych.

Ogólnie można stwierdzić, że współczesny katolicyzm francuski nie wykazuje jednoznacznej tendencji do popierania określonych kierunków politycznych, przeciwstawiając się jedynie — co jest sprawą oczywistą — kierunkom zdeklarowanie ateistycznym i antyreligijnym.

*

Z rozważań ks. Boularda wynikają praktyczne wskazówki dla akcji apostolskiej, zmierzającej do odzyskania Francji dla Kościoła. Wskazania te zawarte są w trzech regułach:

1 konieczna jest działalność dostosowana do charakteru poszczególnych regionów,

2 praca misyjna musi się specjalizować według środowisk społecznych,

3 akcja apostolska winna rozciągać się na dłuższy okres czasu i trwać przynajmniej przez okres życia jednego pokolenia. Zapewni to nie tylko doraźny sukces, ale przyczyni się także do zniknięcia „białych plam" na mapie życia religijnego Francji.

Książkę ks. Boularda określić można jako wprowadzenie do problematyki badań religijnych, podbudowane mocno materiałami statystycznymi, demograficznymi i analizą historycznego podłoża dzisiejszej sytuacji katolicyzmu francuskiego. Rozsiane w tekście rozważania ogólne i próby wyjaśnienia społecznych źródeł dechrystianizacji Francji dowodzą wielkiej przenikliwości autora i sprowadzają pokusę rozmyślań „generalnych", nie pozwalają jednak uznać omawianej pracy za dzieło teoretyczne.

Nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia z wartościowym opracowaniem typu opisowego, które — jakkolwiek pozostawia pewien „niedosyt" w umyśle czytelnika pragnącego ujęć zasadniczych — może się stać bodźcem zarówno dla działalności praktycznej jak i dla poszukiwań teoretycznych. Wydaje się, że i w Polsce należałoby rozwinąć podobne badania. Być może, stwierdzilibyśmy i u nas postępujący proces dechrystianizacji — a doświadczenie Francji uczy, że bez należytego przeciwdziałania proces taki może mieć skutki katastrofalne.

Tomasz Dębowiecki

III. KRZYŻ, PÓŁKSIĘŻYC, BRAHMAN

JAN JÓZEF SZCZEPAŃSKI

CZYSTE ŹRÓDŁA HINDUIZMU

Wyjeżdżając jako młody człowiek na studia do Anglii, Gandhi naraził się na wykluczenie z kasty. Jego decyzja uznana została za naruszenie tradycyjnego obyczaju, równoznaczne z religijnym odstępstwem. Nikt jednak spośród współwyznawców nie miał mu za złe nieznajomości zasad jego wiary ani tego, że rodzina jego, chociaż wisznuicka, uczęszczała na równi do świątyń wisznuickich, sziwaickich i dżinijskich. Sytuacja ta bardzo jest dla hinduizmu typowa i zawiera w sobie przykład rozróżnienia, bez którego zrozumienie tego systemu nie jest możliwe.

Czym jest hinduizm? Jakie są zasady tej wiary? Na czym polega jej zdumiewająca żywotność? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba znaleźć jakieś elementy powszechne i stałe, nacechowane z jednej strony znamionami autorytetu, z drugiej zaś — aktualności opierającej się działaniu czasu.

Zatarg pomiędzy Gandhim a jego kastą miał podłoże obyczajowe. Głównym motywem potępienia było tu przekonanie, że ktoś, kto oddala się od swego środowiska, aby żyć w innym, wyłamuje się tym samym ze wspólnoty i zrywa z ortodoksyjną obrzędowością, której nie będzie mógł zachowywać gdzie indziej. Jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, osobiste poglądy filozoficzne czy religijne członka wspólnoty były w tym wypadku bez znaczenia. Gandhi sam twierdzi, że w owym czasie uważał się za ateistę, ale to nie groziło zerwaniem kastowej więzi. Kasta bowiem stoi w pierwszym rzędzie na straży obyczaju i obrzędu, strzeże przede wszystkim formy — pewnej koncepcji zrytualizowanego społeczeństwa. Mamy tu niewątpliwie do czynienia z elementem autorytetu i na pewno wiele racji mają ci, którzy twierdzą, że system kastowy przyczynił się walnie do przetrwania hinduizmu aż do naszych czasów. Czy znaczy to, że dziś, kiedy system ten ulega stopniowej likwidacji (przebiegającej zresztą dosyć opornie), hinduizm znajduje się w przededniu upadku? Nic na to nie wskazuje, tym bardziej że atak, wymierzony przez

Gandhiego i jego zwolenników w same podstawy kastowego ustroju, podjęty został w imię haseł odnowy hinduizmu, powrotu do jego „czystych źródeł".

Wolno postronnemu obserwatorowi traktować te hasła z pewnym sceptycyzmem, niełatwo bowiem sprowadzić hinduizm do jakiejś wyidealizowanej, jednolitej postaci. Nawet definicja hinduizmu jako religii może budzić usprawiedliwione zastrzeżenia. Z większą trafnością można by go określić jako kompleks wielu religii, nieraz poważnie różniących się od siebie, lecz wywodzących się zasadniczo z brahmanizmu. Jednakże i brahmanizm pierwotny nie był nigdy systemem monolitycznym. W jego łonie istniały od najdawniejszych czasów rozbieżne, często wręcz sprzeczne tendencje, pozostające jednak mimo wszystko w ramach ortodoksji. Jedynie ruchy negujące otwarcie rytuał ofiarniczy, autorytet *Ved* oraz system kastowy, jak dżajnizm i buddyzm, znalazły się poza ową ortodoksją. Nawiasem mówiąc, nie przeszkodziło to brahmanizmowi przyswoić sobie znaczną część nauk i poglądów tych „heretyckich" wyznań, i to do tego stopnia, że buddyzm na terenie Indii został właściwie przez brahmanizm ponownie wchłonięty. Podobnie miała się rzecz z szeregiem kultów ludowych, wywodzących się bądź z archaicznych, przedaryjskich wierzeń, bądź też z mitologizacji niektórych wątków i postaci wielkich epopei — *Mahabharaty* i *Ramayany*. Właśnie owa zdolność brahmanizmu do asymilowania wszelkich religijnych praktyk i wyobrażeń stworzyła hinduizm w jego dzisiejszej formie.

Wynikałoby z tego, że jednak nie co innego jak rytualizm i kastowa struktura społeczeństwa stanowią istotę hinduizmu i że wobec tego wysiłki współczesnych reformatorów indyjskich zmierzają mimo wszystko, choć nieświadomie, do obalenia tej religii. Hasło odnowy byłoby w takim razie nieporozumieniem.

Ktokolwiek zapoznał się nieco bliżej z historią religijnej myśli w Indiach, dostrzeże natychmiast powierzchowność takiego wniosku. Przesłanki bowiem, z których on wypływa — rytualizm, kastowość i ponadto uznawanie *Ved* jako ksiąg świętych, stanowią rzeczywiście zewnętrzne cechy rozpoznawcze hinduizmu; dotyczą zbyt wąskiego zakresu, aby móc na ich podstawie wyrokować o całości zagadnienia. Chyba że chcielibyśmy mówić wyłącznie o najprymitywniejszych, najbardziej formalistycznych aspektach religijnego życia Hindusów. Ale przecież nie one same zadecydowały o żywotności wierzeń, uczuć i poglądów religijnych w Indiach. Mogły wprawdzie wytworzyć bardzo solidne rusztowanie tradycji, przyzwyczajeń i dyscypliny, nie byłyby jednak w stanie wypełnić tej konstrukcji żywą i nadal aktualną treścią. Trzeba więc sięgnąć poza zewnętrzne pozory.

Nie czuję się powołany do przeprowadzania wszechstronnej analizy, która zresztą musiałaby znacznie przekroczyć zakres i rozmiary artykułu. Pragnę tylko przedstawić tu skrótowo jeden wątek skomplikowanej tkaniny, jaką jest system religijny Indii — wątek stanowiący moim zdaniem o jego sile i możliwościach dalszego rozwoju. Wątkiem tym jest nonkonformizm i wypływająca z niego tolerancja; chociaż bowiem chrześcijaninowi może się to wydać dziwne, Indie zawdzięczają głębię swej myśli religijnej, jej prężność i jej uniwersalizm w pierwszym rzędzie brakowi dogmatów. Muszę tu od razu wyjaśnić, że śledząc wspomniany motyw, nie ograniczę się do tekstów wyłącznie brahmanistycznych czy hinduistycznych, a cytować będę między innymi także i buddyjskie, ponieważ — jak już wspomniałem — buddyzm został w znacznym stopniu zasymilowany przez system ortodoksyjny, a jego filozoficzny i moralny wkład pozostał trwałą wartością religijną Indii. Natomiast wpływy islamu nie wchodzą tu w rachubę. Wyznanie to nigdy nie uległo hinduizacji, chociaż stało się drugą religią Indii i chociaż podejmowane były próby stworzenia jakiejś hindusko-muzułmańskiej syntezy. (Prosperująca do dzisiaj w Pendżabie sekta Sikhów, nieudany projekt państwowej religii *dingil-a-hi,* lansowany przez Akbara).

Wszystko, co we współczesnym hinduizmie rości sobie pretensje do prawowierności, powołuje się przede wszystkim na *Vedy*. Zacznijmy więc od samych źródeł tej prawowiernej tradycji. Oto fragment słynnego hymnu „O początku rzeczy" z *Rigvedy,* cytowany i komentowany stale przez wszystkich badaczy filozofii i religii Indii.

Ciemność była z początku ciemnością okryta,
To wszystko było morską otchłanią bezkształtną,
Pustkowiem źródło bytu było otoczone,
Z niego j e d n o powstało przez potęgę żaru.

Z tego zaś najpierw żądza wykwitła ku górze
I stała się najpierwszym zarodnikiem ducha,
Związek bytu z niebytem znaleźli mędrcowie,
Co w swym sercu szukali, potężni rozumem.

Przeciągnęli ukośnie swój sznurek mierniczy,
Co było tam u góry i co było w dole?
Byli dawcy zarodków, były sił skupienia,
Samorództwo u dołu, u góry dążenie.

Ale kto wie to wszystko, kto mógłby wyjaśnić,
Skąd wszystko to powstało, skąd ta nowa twórczość?
Bogowie są stworzeni wraz z początkiem świata,
A więc któż może wiedzieć, skąd wszystko powstało?

I skąd ta cała różność powstała w twórczości?
Ten, kto ją stworzył może, lub może nie stworzył,
Ten, kto jest władcą wielkim w najwyższych niebiosach,
Ten wie zapewne wszystko, a może też nie wie?

(*Czterdzieści Pieśni Rigvedy*, tłum. St. Michalski-Iwieński).

Chronologia tego hymnu nigdy nie została ustalona, nie ulega jednak wątpliwości, że jest on jednym z najstarszych zabytków myśli religijnej człowieka (oceny wahają się między 2—3 tysiącami lat przed Chr.) wśród pism zaś indyjskich uchodzi za pierwszy tekst filozoficzny. Nie wiem, czy w dziejach kultury ludzkiej istnieje drugi przykład tradycji, nacechowanej już u tak odległych początków tak istotnie filozoficzną dociekliwością i takim sceptycyzmem. Oczywiście przesadą byłoby twierdzenie, że hymn „O początku rzeczy" wyraża pogląd *Ved* na pochodzenie świata, na rolę bogów czy na istotę człowieczeństwa. Wśród tysięcy innych, nacechowanych przeważnie mniej lub więcej fideistyczną postawą, stanowi on wyjątek, co nie wpływa wszakże na jego pozycję równouprawnionego fragmentu najbardziej ortodoksyjnego zbioru Pism. Dla nas rzeczą istotną jest fakt, że postawione w tym hymnie pytanie a także charakterystyczna dla niego nuta wątpliwości nie są jakimś jednorazowym wyskokiem, lecz stanowią pierwsze ogniwo nigdy nie ustających i żadnymi autorytetami nie ograniczonych dociekań.

Warto zwrócić uwagę na wyraźne zaszeregowanie bogów do stworzenia i wyodrębnienie jakiejś osoby czy siły nadrzędnej, która jednak wymyka się definicji, a także na owo szukanie odpowiedzi „w swym sercu" zamiast w zewnętrznych obrazach mitologii czy poetyckiej kosmogonii.

Kasta kapłańska uczyniła z *Ved* alfę i omegę swego rytualizmu i fundament swych przywilejów. Dzięki ofiarom składanym przez bramina i dzięki jego modłom istnieje świat. Takie jest przekonanie prawowiernego Hindusa, wcale nie rzadkie jeszcze i dzisiaj. Lecz oto, w tejże samej *Rigvedzie*, znajdujemy wśród tekstów potwierdzających tę wyjątkową pozycję kapłaństwa hymn, który zawiera wręcz przeciwną jego ocenę. Oto cytat z hymnu „Do Wszechstwórcy":

Nie znacie tego, kto to wszystko stworzył,
Wręcz coś innego nosicie w swym sercu! —
Dymem osnuci, szepczący modlitwy,
Kapłani włóczą się — mordercy zwierząt!

(*Czterdzieści Pieśni Rigvedy*, tłum. St. Michalski-Iwieński)

Ten motyw krytycyzmu w stosunku zarówno do kapłanów, jak i do całej formalno-rytualnej strony życia religijnego towarzyszy brahmanizmowi i hinduizmowi nieustannie, to nasilając się, to słabnąc, ale nie milknąc nigdy. A co dziwniejsze, znajduje zawsze wyraz w ortodoksyjnych pismach. Trudno powiedzieć, czy jest to dowodem liberalizmu braminów, czy też ich przewidującej zapobiegliwości, dążącej do zasymilowania i unieszkodliwienia w ten sposób każdej kiełkującej „herezji". Najprawdopodobniej jednak decydującym czynnikiem jest tu odwieczna instytucja pustelnictwa. Człowiek bowiem wycofujący się z czynnego życia, aby w jakimś ustroniu poświęcić się medytacji, praktykom ascetycznym i kontemplacyjnym, staje się wolny nie tylko od obowiązków nakładanych przez rodzinę i społeczeństwo, ale także od wszelkich wymagań rytuału. Jego jedynym celem jest szukanie prawdy „we własnym sercu". Takie oderwanie się od życia pozwala spojrzeć na nie z boku. W pustelniach leśnych lęgły się więc w każdej epoce opinie niezależne i systemy wartościowania, przybierające czasem formę szkół filozoficznych czy prądów umysłowych o szerokim zasięgu. Trzeba też powiedzieć, że w Indiach postawa szukająca cieszyła się zawsze tak wielkim i tak powszechnym autorytetem, iż jej przejawy i osiągnięcia, choćby nawet sprzeczne z formułami rytuału, cenione były bardzo wysoko, a jeśli budziły sprzeciwy, to z reguły w postaci dyskusji. Niektórzy pustelnicy miewali licznych uczniów, a ich samotnie stawały się nierzadko miejscem uczonych dysput i kontrowersji, w których uczestniczyli także ludzie „ze świata", królowie, kapłani, kobiety, młodzi i starzy.

Pomnikiem takich właśnie leśnych sporów i dociekań są *Upaniszady*, zbiór bardzo frapujących tekstów, powstałych przeważnie poza kastą kapłańską i sięgających swymi początkami VI wieku przed Chr. Akcent położony na indywidualne poszukiwanie jest w nich silniejszy niż w jakimkolwiek znanym kanonie pism religijnych.

7. Niebiańska, wielka, jasna, niepojęta
Jest rzeczywistość nieprzemijająca,
Daleką się wydaje, oddaloną,
A tuż jest blisko, w samym sercu widza.

8. Zmysłami nieuchwytna, niewymowna,
Pokucie, czynom, bogom niedostępna,
Lecz w sercu beznamiętnym, oczyszczonym
Ujrzy ją duch skupiony, zapatrzony.

(*Mandaka Upaniszad*, tłum. A. S. Pełkowski)

Czyny, zgodnie z terminologią tego okresu, interpretować należy jako czyny rytualne, czyli obowiązującą obrzędowość brahmanistyczną. Fragment ten przeciwstawia wartość kontemplacji wszelkim innym wartościom religijnym. Kontemplacji czego? Rzeczywistości — jedynej niezmiennej i nieprzemijającej rzeczywistości duchowej, nie dającej się w żaden sposób pojąć ani określić, ale obecnej w nas, bowiem nasze ja jest cząstką absolutu. To równanie: absolut = dusza indywidualna (*brahman* = *atman*), stanowi dominującą tezę Upaniszadów. Ale zdefiniowanie owej rzeczywistości pozostaje kwestią wewnętrznego, kontemplatywnego doznania. Intelektualnie można się do niej zbliżyć tylko przez negację. *Brhadaranyaka Upaniszad (Jadżnawalkyam Kandam)* mówi:

> 28. Lecz Atman jest tym, o którym mówią: Nie taki, nie taki. Nieuchwytny jest, nie do schwytania, niezniszczalny, nie do zniszczenia, nie znający lęku ani więzów.

Pogląd o zasadniczej niepoznawalności rzeczywistości duchowej wycisnął na całej indyjskiej myśli religijnej bardzo znamienne piętno: przyczynił się do rozwoju swoistego empiryzmu. On to między innymi zapobiegł powstawaniu definicji, zmierzających do przekształcenia się w dogmaty. Skoro bowiem żadne określenie nie jest w stanie opisać boskości, wszelkie dążenie do jej zrozumienia czy odczucia sprowadza się ostatecznie do „objawów" takich, jakie podsuwa psychika i wrażliwość poszukującego. Dobrze wyraża to *Kena Upaniszad:*

> 29. O tym taka jeszcze nauka: to w błyskawicy, co błyska, przed czym z krzykiem aaa zamyka się oczy, to właśnie, ten krzyk aaa — to boskość jego.
>
> 30. A teraz o duszy: to, co jakby przychodzi do ducha i przez co w każdym momencie rodzi się wspomnienie o czymś — ten właśnie przejaw — to on.
>
> 31. Imię jego jest: „Tęsknota-ku-niemu". I tę „Tęsknotę-ku-niemu" należy czcić. Kto o tym wie w ten sposób, ku temu tęsknią wszystkie istnienia.
>
> (*Upaniszady, Kena,* rozdz. 4, tłum. St. Michalski-Iwieński).

Czasy powstawania *Upaniszadów* były okresem wielkiego, umysłowego fermentu. Religie indyjskie im właśnie zawdzięczają sformułowanie szeregu tak typowych dla nich koncepcji, jak teoria transmigracji (*samsara*), teoria wybawienia (*moksza*) czy nie krzyw-

dzenia istot żywych (*ahimsa*). Podłożem wszystkich owych teorii jest równanie *brahman = atman*, czyli przekonanie o jedności duchowego świata. Jedność zakłada braterstwo wszystkich istot, wybawienie zaś polega na powrocie do absolutu tych jego cząstek, które przez połączenie ducha z materią uwikłane zostały w stworzeniu. Powrót taki odbywać się może bądź drogą ewolucji poprzez niezliczone, kolejne wcielenia, bądź też przez zerwanie już za życia zależności od materii, osiągalne przy pomocy ascezy i poznania. Rzecz jasna, że w związku z tym powstać musiały różne techniki praktycznego postępowania i że samo obserwowanie rytualnych zabiegów nie mogło już wystarczyć. Różne, typowe dla indyjskiej umysłowości poglądy i postawy, które w *Upaniszadach* znalazły tak bujny i konkretny wyraz, nie mogły pozostać bez konsekwencji. Do konsekwencji tych należą zapewne wielkie indyjskie „herezje" — dżajnizm i buddyzm, których początki współczesne są okresowi *Upaniszadów*. Pierwszy z nich, bardziej ascetyczny w charakterze, przetrwał do dziś jako ekskluzywna, silnie zrytualizowana sekta. O losach buddyzmu na terenie Indii wspomniałem już uprzednio. Chcąc jednak mówić o buddyzmie jako o rozwinięciu pewnych tendencji ujawnionych w *Upaniszadach*, nie należy sugerować się jego późniejszymi formami, gdy stał się już religią (o wielu zresztą odrębnych nurtach) z rozbudowaną metafizyką i z postacią Buddy, podniesioną do boskiej godności. Buddyzm pierwotny był przede wszystkim jedną z praktycznych technik wyzwolenia ducha z jego materialnego poddaństwa, pojmowanego jako cierpienie. W najstarszych *sutrach*, przekazujących jakoby nauki samego mędrca z rodu Sakyów, cały nacisk położony jest na to, jak żyć i co robić, a nie na dociekanie prawd, których umysł ludzki i tak pojąć nie zdoła.

Kiedy mnich Mahukyaputta zwraca się do Mistrza z pytaniami w rodzaju: „Czy świat jest wieczny, czy nie jest wieczny? Czy dusza i ciało są tym samym, czy nie są tym samym?" itd. Budda odpowiada mu przypowieścią o człowieku, ugodzonym zatrutą strzałą. Co należy w takim wypadku czynić? Dociekać, kim był łucznik, z czego zrobiony był łuk, jakich piór użyto do brzeszczotu, czy też zatroszczyć się o wyjęcie strzały z rany? Po czym mówi:

> Bez względu na to, czy świat jest wieczny, czy nie jest wieczny, istnieje starość, istnieje śmierć, istnieje cierpienie i skargi, ból, smutek i zwątpienie, których pokonanie już na tej ziemi ja głoszę. Dlatego, o Mahukyaputto, czego nie wyjaśniłem, niech pozostanie nie wyjaśnione, a co wyjaśniłem, niechaj będzie wyjaśnione.
>
> (*Madżdżhima Nikayo*)

Najbardziej zaciekłe spory powstają wokół poglądów, których nie można empirycznie udowodnić. Doktryny pozostawiające znaczny margines dla indywidualnej interpretacji problemów są z natury rzeczy skłonne do tolerancji. Możliwe zresztą, że w Indiach jest to także kwestia narodowego temperamentu. Nie ulega jednak wątpliwości, iż z dawna zakorzeniona tradycja swobody intelektualnych poszukiwań świadczy o powadze indyjskiej myśli religijnej, o jej obiektywizmie i zdolności oporu przed skostnieniem.

Asioka, wielki władca buddyjski żyjący w III wieku przed Chr., głosił tolerancję religijną jako jedną z zasad swego rządzenia.

> Miły Devom król Piyadasi [1] życzy sobie, aby wszystkie sekty mogły istnieć wszędzie bez ograniczeń. Wszystkie one w istocie mają za wspólną – zasadę poskramiania zmysłów i czystości duszy...
>
> (Edykt VII)

> Oto co mówi miły Devom król Piyadasi: ludzie, zależnie od okoliczności, przestrzegają rozmaitych obrzędów, czy to w wypadku choroby, czy z okazji ślubu syna lub córki, przy narodzinach syna, czy też wyruszając w podróż...
> Lecz wszystkie te obrzędy, którym hołduje wielu, zarówno liczne jak rozmaite, są próżne i bez wartości. Mimo to należy je zachować. Lecz obrzędy w tym rodzaju nie wydają owoców. W przeciwieństwie do nich wykonywanie *dhammy* [2] wydaje owoce bardzo obfite.
> Należy wiedzieć: względy dla niewolników i służby, szacunek dla rodziców i nauczycieli, łagodność wobec istot żywych są rzeczą dobrą... Te cnoty i inne im podobne są tym, co ja nazywam wykonywaniem *dhammy*...
>
> (Edykt IX)

> [...] życzeniem miłego Devom [króla] jest, aby wszystkie wyznania rozwijały swoje nauki i aby wprowadzały w czyn czyste zasady. Wszyscy, bez względu na ich wiarę, niech wiedzą o tym, że miły Devom [król] przywiązuje mniej wagi do jałmużny i do zewnętrznego rytuału niż do pragnienia, aby panowały istotne zasady i poszanowanie wzajemne wszystkich wyznań.
>
> (Edykt XII)

---

[1] Piyadasi — „przyjemny do oglądania" — przydomek Asioki.

[2] *dhamma*, sanskryckie *dharma* — prawo moralne. W buddyzmie służy też jako określenie nauki Buddy.

Trudno oprzeć się pokusie zestawienia tych tekstów ze zdaniem zaczerpniętym z autobiografii Gandhiego:

> [...] mocno trwałem przy swoim poglądzie, że religia i moralność są identycznymi pojęciami.

Nie sądzę, aby ten chronologiczny przeskok był nadużyciem. Gandhi był w pierwszym rzędzie poszukiwaczem prawdy religijnej — dopiero potem politykiem. A raczej obie te dziedziny traktował jako jedną. Pod tym względem wydaje się być bliższy Asioce niż jakiemukolwiek innemu reformatorowi i mężowi stanu. Myśl buddyjska wchodziła w skład jego dziedzictwa duchowego i nawet, gdyby pozostał jak najbardziej ortodoksyjnym wisznuitą, nie uniknąłby tej schedy. Identyfikacja bowiem religii z *dharmą* — z prawem moralnym — zdobyła sobie z czasem prawo obywatelstwa we wszystkich wyznaniach indyjskich, jakkolwiek nie zawsze kładziono na nią nacisk równie silny. Ogólnie stwierdzić można, że cechowała ona i cechuje nadal, zwłaszcza systemy, które, jak pierwotny buddyzm, interesują się bardziej konkretnymi problemami życia niż abstrakcyjną spekulacją.

Na całym świecie podłożem wojen i prześladowań religijnych były zawsze różnice doktrynalne — nigdy rozbieżności w pojmowaniu zasad moralnych. Aż do czasu sztucznego rozpętania przez Anglików antagonizmu między hinduistami a muzułmanami — Indie, na przestrzeni całych swoich dziejów, nie znały religijnych prześladowań. Główną przyczyną tego był, jak już wspomniałem, brak dogmatyzmu w religiach indyjskich. Swoboda wyboru drogi wiodącej do wyzwolenia i do prawdy uznawana była przez wszystkie indyjskie systemy religijne i filozoficzne za naturalne prawo człowieka.

Bhagavadgita, jeden z najbardziej reprezentatywnych dla wszystkich odcieni hinduizmu tekstów, wymienia trzy takie drogi: drogę poznania, drogę czynu i drogę oddania *(bhakti)*, czyli fideistycznej adoracji. Przy czym osiągnięcie poznania stawia wyznawcę automatycznie ponad doktrynę i ortodoksję.

> 52.Gdy rozum twój sieć niewiedzy przekroczy, nie będziesz przywiązywał wagi do tego, coś słyszał lub co kiedykolwiek masz jeszcze z Pism Świętych usłyszeć.
>
> (*Bhagavadgita*, rozdz. II. tłum. Wanda Dynowska)

Ale nawet droga *bhakti* nie nastręcza powodu do konfliktów międzywyznaniowych, istotną bowiem jest szczerość i intencja.

> 20. A ci, których rozpoznawanie jest pożądaniem zmącone, do różnych zwracają się bóstw i różne zewnętrzne, zgodne ze swą naturą sprawują obrzędy.
>
> 21. Lecz jakąkolwiek postać bóstwa człowiek z wiarą czcić pragnie, ja wiarę jego umacniam i wspieram.
>
> (*Bhagavadgita,* rozdz. VII. tłum. Wanda Dynowska)

Słowa te wypowiada do mitycznego rycerza Ardżuny — Kriszna, występujący w *Bhagavadgicie* jako wcielenie Jedynego Boga. Jest to fakt pełen znaczenia. We współczesnym z *Bhagavadgitą* poemacie *Harivamsa* (I lub II w. p. Chr.), opiewającym genealogię Kriszny, znajdujemy scenę, w której Kriszna, będący wcieleniem *(awatarem)* Visznu, walczy z Sivą i podczas tej walki poznaje swą identyczność z przeciwnikiem, a także z Brahmą. Visznu, Siva i Brahma stanowią więc w gruncie rzeczy jedność, określaną też jako Trójca *(Trimurti)*. Tak więc wyznawcy poszczególnych sekt hinduistycznych, czciciele Visznu, Sivy, Kriszny czy Ramy (też *awatar* Visznu), wielbią w ostateczności jedno i to samo bóstwo.

Hinduizm nacechowany jest dziwną amorficznością. Jego bogowie, chociaż wyposażeni w odrębne atrybuty, nie posiadają samodzielnego bytu. Stanowią rozgałęzioną rodzinę hipostaz, działają jak gdyby w delegacji czy w zastępstwie, można ich redukować do wspólnego mianownika, przekraczając granice wyznań. Wszystko to razem robi wrażenie nieustannie ewoluującego kompromisu między archaicznym politeizmem, odziedziczonym po *Vedach* i rozlicznych (częściowo przedaryjskich) kultach ludowych, a monoteizmem i nawet monizmem, królującymi w filozoficznej nadbudowie wszystkich systemów religijnych, wchodzących w skład hinduizmu. Brak dogmatycznych rygorów ułatwia tę płynność, ale równocześnie zapobiega niewątpliwie wulgaryzacji religijnej myśli. Ponadto taki stan rzeczy przyczynia się do istnienia tolerancji nie tylko w łonie hinduizmu, ale w stosunku do wszystkich religii. W tejże *Bhagavadgicie* Kriszna mówi:

> 11. Na każdej ścieżce, którą człowiek zbliża się ku mnie, ja sam wychodzę mu naprzeciw, bowiem każda ścieżka jest moją, o Partho.
>
> (*Bhagavadgita,* rozdz. IV. tłum. Wanda Dynowska)

Można by zebrać wielotomową antologię tekstów ilustrujących i tłumaczących liberalizm hinduskiej myśli religijnej, tak dziwnie odbijający od skostniałych form rytualizmu hinduistycznego i kasto-

wego systemu. Sądzę, że przytoczone przeze mnie przykłady pozwalają już wyrobić sobie pewien ogólny pogląd na tę sprawę. Każda religia, na to, żeby istnieć i trwać, potrzebuje pewnej zewnętrznej dyscypliny a także zespołu obrzędów i obyczajów, pomyślanych wprawdzie jako symboliczny szyfr głębszych, duchowych treści, ale w praktyce spełniających przeważnie rolę zastępczą w stosunku do indywidualnego, wewnętrznego wysiłku. Nie ma w tym nic niezwykłego, że właśnie owe wartości zastępcze, drugorzędne wykazują tendencje do reprezentowania religii jako całości. Ich sprzymierzeńcem jest właściwe naturze ludzkiej lenistwo duchowe, tak chętnie korzystające z pancerza nawyku. Równocześnie, w miarę postępu wiedzy o świecie, szereg dziedzin zastrzeżonych dla religijnej interpretacji przechodzi w gestię nauk ścisłych. Domena religii kurczy się wewnątrz kompromitujących ją nieraz szańców formalistycznego obrzędu i zakorzenionych w społecznym życiu instytucji. To, co pozostaje, jako żywe wewnętrzne źródło, jest często tak nieuchwytne, że trudno dać temu wyraz. Pisząc o swych religijnych poszukiwaniach, Gandhi używa w jednym z rozdziałów swojej autobiografii takiego minimalistycznego sformułowania:

> „Posługuję się określeniem «religia» w szerokim sensie, mając na myśli świadomość swego istnienia lub wiedzę o sobie samym".

Nie jest to jednak bynajmniej formuła kapitulacji. Wątek myśli, który starałem się prześledzić w tym artykule, odzwierciedla postawę poszukującą, gotowość nieustannego przekreślania wygodnych lub uświęconych obyczajem truizmów, nieufność wobec wszystkiego, co nie jest elementarnym odczuciem własnej duchowej prawdy. Olbrzymi, ciężki od martwoty omszałego kamienia i spróchniałych belek gmach hinduizmu kryje jednak w swym wnętrzu to wiecznie żywe źródło, nigdzie nie zamienione na sadzawkę rytualnych ablucji. Sformułowanie Gandhiego posiada istotnie sens szeroki, którego nigdy nie brakło religijnej myśli indyjskiej. Sens tak szeroki, że właściwie wypadałoby tu zastąpić słowo „religia" terminem „religijność". Takie ujęcie nie może już dotyczyć zbioru tych czy innych obrządków lub dogmatów. To co w hinduizmie jest żywe i twórcze, to co jest w nim właśnie czystą religijnością, obalało zawsze przegrody poszczególnych sekt, wyprowadzało poza ramy doktryn. Gandhi, ten najtypowszy przedstawiciel mentalności indyjskiego poszukiwacza prawdy duchowej, nie ograniczał swych poszukiwań do wyznania, w którym się urodził. Między innymi starał się także poznać z bliska i chrześcijaństwo.

„Muszę jednak wyznać — pisze w swej autobiografii — że jeśli nie mogłem uznać nauki Chrystusa za najdoskonalszą lub największą z istniejących religii, to jednocześnie wcale nie uważałem, by hinduizm posiadał te zalety. Widziałem wyraźnie jego słabe strony. Jeżeli hinduizm dopuszczał istnienie «niedotykalnych», oznaczało to, że jest w nim coś zgniłego. Nie byłem również w stanie zrozumieć racji istnienia tylu sekt oraz kast. A cóż chciano powiedzieć, mówiąc o *Vedach*, jako o Słowie inspirowanym przez Boga? Jeżeli istotnie mądrość zawarta w *Vedach* była natchnieniem Boga, to czemu nie mogło być tak samo z Biblią lub Koranem?"

Religijna działalność reformatorska Gandhiego, stanowiąca zarazem jedną z najszerzej zakrojonych akcji polityczno-społecznych, jakie zna historia współczesna, jest pouczającym przykładem praktycznego wykorzystania zdrowych sił, tkwiących w hinduizmie. Daje ona pojęcie o dynamicznej przewadze postawy religijnej, owej nie sformułowanej religijności, nad potężną, lecz nieruchomą ortodoksją. Anglicy bowiem, dążąc do utrwalenia swej władzy, też odwoływali się do uczuć religijnych Hindusów. Na cóż jednak mogli liczyć, skoro prawda nie wchodziła w ich kalkulacje? Jedynie na fanatyzm mas i na egoizm kast uprzywilejowanych. Aby więc osłabić niebezpieczną dla siebie jedność narodu, wywoływali rozmyślnie waśni międzywyznaniowe i popierali ustrój kastowy, rzekomo w imię obrony swobody religii. Przebieg konfliktu śledzić można jak laboratoryjne doświadczenie z zakresu religiologii. Widać tu wyraźnie, jak wielki kompleks zjawisk, składających się na system religijny, dzieli się na dwie grupy zasadniczych elementów, z których każda związana jest z właściwym sobie typem reakcji moralnych i psychicznych. Przy formie zewnętrznej pozostaje fanatyzm wraz z wyrachowaniem tych, którzy ciągną z niej korzyści, przy wewnętrznej treści — duch poszukiwania i reformy.

Walka Gandhiego podjęta została w imię religii i prowadzona była religijnymi środkami. Paradoksem wydawać się może fakt, że w ramach tej walki zaatakowane zostały obyczaje i instytucje, uważane za najpotężniejsze filary hinduizmu. Ostateczny wynik świadczy jednak o tym, że istniały w hinduizmie siły umożliwiające taki proces odnowy. W świadomości Hindusów Gandhi nie był heretykiem, lecz świętym. W świetle tego nurtu tradycji, który starałem się tutaj przedstawić, nie jest to jednak paradoksem.

Jan Józef Szczepański

CLAUDE TRESMONTANT

PERSONALIZM W BIBLII I ANTYPERSONALIZM W UPANISZADACH

Wybitny indianista Paul Masson-Oursel podaje w swej *Filozofii porównawczej* [1] uderzający fakt, że pierwsze próby refleksji filozoficznej pojawiają się prawie równocześnie na Zachodzie oraz w Indiach i w Chinach, począwszy od VII w. przed Chr. W wieku VII jest więc Tales, Zoroaster, *Brahmany,* dwie najstarsze *Upaniszady* (*Brhadaranyaka* i *Chandogya*), chińska *Księga pieśni,* Kua-Tse, Lao-Tse oraz w Japonii — Jimmu. W VI wieku Solon, Ksenofanes, Anaksymenes, Parmenides, powstanie dżajnizmu i buddyzmu, Konfucjusz. W V wieku Empedokles, Zenon z Elei, Demokryt, sofiści, Platon, śmierć Buddy, Lie-Tse i Mo-Tse.

Masson-Oursel, indianista i szerzyciel filozofii porównawczej, nie wspomina jednak w swym zestawieniu o prorokach izraelskich ani o Szkole Kapłańskiej. Również w *Filozofii na Wschodzie,* [2] tegoż autora, obok znakomitych rozdziałów, poświęconych Indiom, Iranowi i Chinom, znajdujemy zaledwie cztery strony uwag na temat Izraela, i to uwag dość błahych, jeżeli nie wręcz ironicznych.

Wydaje się, że doszliśmy do punktu, w którym stanie się możliwe napisanie już nie jednej historii filozofii, ale dzięki pracom i odkryciom poczynionym w ciągu ostatniego wieku — historii metafizyk, historii myśli ludzkiej, nie ograniczającej się do Europy, ale naprawdę uniwersalnej.

To samo, czego dokonali biologowie dla gatunków żyjących, to co przedsięwziął Toynbee w stosunku do różnych cywilizacji — należało by spróbować przeprowadzić zespołowo dla „gatunków" myśli ludzkiej, dla „gatunków" metafizyk, naświetlając warunki ich narodzin, ich pokrewieństwa, odmiany, które każda metafizyczna rodzina, każde indywiduum haftuje na temacie specyficznym, wspól-

[1] *La philosophie comparée,* 1931, s. 50 i n.

[2] *La philosophie en Orient* — dodatek P. Masson-Oursela do *Histoire de la Philosophie* — Brehiera.

nym dla danego „pnia" metafizycznego, do którego należy. Naświetlić różnice zasadnicze w budowie i skłonnościach, wreszcie spotkania, przymieszki, powiązania między różnorakimi prądami myśli.

W takich dziejach powszechnych metafizyki, które stworzyć by można tylko wspólnymi siłami, miejsce centralne, pomimo głęboko zakorzenionych i rozpowszechnionych uprzedzeń, przypadłoby Izraelowi. Wbrew zdaniu wielu historyków filozofii — wkład Izraela ma znaczenie zasadnicze dla całokształtu historii metafizyki. Istnieje pewna określona metafizyka myśli biblijnej, którą nacechowany jest również niespotykany nigdzie przedtem zespół doktryn i idei, przekazanych przez Biblię Zachodowi, a potem całemu światu. Ów zespół doktryn i jego biblijna metafizyka to dziś powietrze, którym oddychamy, to sama istota naszej kultury, niedostrzegalna dla nas nawet, dopóki nie przeprowadzimy porównań historycznych z okresem, który poprzedza tradycję Izraela. Islam, chrystianizm, a najpierw naturalnie judaizm — rozsiały w świecie tę nową metafizykę. Żywiła ona i zapładniała szkoły filozoficzne, w których wkład Biblii mieszał się z prądami o źródłach indyjskich: helleńskimi i irańskimi. Zadaniem historii powszechnej metafizyki będzie więc prześledzenie tych splątanych wątków i odczytanie w splatających się ze sobą nurtach myśli ludzkiej zasadniczych filiacji i powiązań z dwoma gatunkami metafizyki, o dwóch odmiennych źródłach.

W poprzednich pracach [3] staraliśmy się wykazać metafizyczną strukturę myśli biblijnej, i wkład Izraela w metafizykę, wykorzystany i kontynuowany w późniejszych tradycjach żydowskich, w tradycjach chrześcijańskich i w filozoficznych szkolach Arabów.

W pracach tych zestawialiśmy myśl biblijną z typem myśli wprost przeciwstawnym pod względem tendencji i struktury: z prądem platońskim i neoplatońskim. Ale równie dobrze można by i należałoby uwydatnić w historii powszechnej metafizyki, oryginalność „typu" myśli biblijnej, porównywując go z innymi tradycjami metafizycznymi, przede wszystkim na przykład z tradycją indyjską, która stanowi, jak się okazuje, jeszcze głębsze przeciwieństwo myśli biblijnej niż prądy platońskie i neoplatońskie. Punkty sprzeczne są tu zresztą te same i historycy zastanawiali się nawet, czy nie istnieją jakieś filiacje historyczne między Indiami a np. Plotynem, które wyjaśniałyby zadziwiające punkty zbieżne, czasem nawet identyczne w metafizyce *Upaniszad* i w metafizyce Plotyna. [4]

---

[3] *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1953; *Etudes de métaphysique biblique*, 1955; *La Métaphysique biblique*, „Esprit", Mars 1957.

[4] Por. E. Brehier, *La Philosophie de Plotin*, rozdz. VII, orientalizm Plotyna. — Jean Filliozat, *La Doctrine des Brahmanes d'après saint Hippolyte*, „Revue d'hi-

Sam Plotyn musiał w każdym razie przynajmniej przeczuwać takie podobieństwa, pragnął bowiem, jak opowiada jego biograf, Porfiriusz, zapoznać się bezpośrednio z filozofią Persów i z tą, którą wyznawano w Indiach. Towarzyszył też rzeczywiście cesarzowi Gordianowi w ekspedycji do Persji — zresztą daremnie.

W metafizyce metoda porównawcza daje tę korzyść, że pozwala uwydatnić i ukazać — w sposób często uderzający — głębokie zasadnicze konstrukcje myślowe i ich implikacje. które często pozostają niedostrzeżone. Tak na przykład, porównując tradycję biblijną i chrześcijańską z myślą Indii lub z myślą platońską czy neoplatońską, widzi się przepaść dzielącą te dwa „gatunki" metafizyki i pojmuje się zasadniczą, radykalną heterogeniczność dwu tradycji, które się z nich wywiodły. Porównanie takie pozwala też dostrzec wyraźnie cały wkład Biblii w rozwój myśli ludzkiej, zrozumieć skomplikowaną grę wpływów, wynikłą ze splatania się i przenikania dwóch gatunków metafizyki: gatunku indyjskiego i neoplatońskiego i gatunku o pochodzeniu hebrajskim. Ta gra wpływów widoczna jest już u początku naszej ery. Niektórzy myśliciele chrześcijańscy umieją rozpoznać i zachować te założenia metafizyczne, które implikuje teologia chrześcijańska, inni jednak skłaniają się ku synkretyzmowi — co będzie miało poważne konsekwencje dla metafizyki, a szczególnie dla teologii. Tak więc w dziejach teologii trynitarnej wszystkie herezje, a przede wszystkim arianizm, wywodzą się z przewagi metafizyki neoplatońskiej nad metafizyką biblijną i chrześcijańską.

Nie chcemy tu powracać do dawniejszych rozważań, warto może jednak zwrócić uwagę na zagadnienie, które jest niezwykle istotne — zwłaszcza gdy chodzi o etykę — mianowicie na zagadnienie osoby. Przy porównaniu metafizyki *Upaniszad* z tradycją biblijną uderza przede wszystkim jedna, zasadnicza dla obu gatunków myśli, sprzeczność ich doktryn dotyczących osoby i co za tym idzie również doktryn moralnych. To samo przeciwieństwo wystąpi zresztą także między tradycją biblijną i chrześcijańską a metafizyką Plotyna.

Na początku, Absolut, według *Upaniszad,* jest Sam i cierpi nad swoją samotnością. Samotność nie daje mu zadowolenia — odczuwa lęk.

„Zaprawdę sam był Prajapati na początku, i nie znajdował w tej samotności zadowolenia; rozmyślając nad sobą stworzył liczne

---

stoire des religions", 1945. — Tego samego autora *Les Échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne*, „Revue historique", janvier, 1949. Olivier Lacombe, *Note sur Plotin et la pensée indienne*, „Annuaire de l'Ecole des Hautes Études", 1950.

istoty żyjące: widział je nieruchome jak głazy, bez rozumu, bez życia, jak słupy. I nie znalazł w nich zadowolenia. Pomyślał: wejdę we wnętrza ich, żeby je ożywić.

Stając się podobny do wiatru przenikał je; ale jako Jedność nie mógł tego uczynić. Wtedy rozdzielił się pięciorako... Wtedy zaprawdę osiągnąwszy swój cel zapragnął z głębi serca: Obym używał tych rzeczy.

Wtedy rozchylił wejścia i używał rzeczy z materii za pośrednictwem pięciu cugli. — Narządy postrzegania oto tych pięć cugli" (*Maitry Up.*, II, 6). [5]

„Na początku światem był tylko *atman*... *atman* zląkł się: dlatego boimy się, gdy jesteśmy sami. Pomyślał: nie ma nic poza mną, więc czego się boję? Lęk odszedł, bo czegóż mógł się bać? Trzeba kogoś „drugiego", by się można bać. Ale nie miał żadnej radości: dlatego nie mamy radości, gdy jesteśmy sami. Wtedy zapragnął „drugiego". *Atman* był zaś takim, jakimi są mężczyzna i kobieta, gdy są złączeni uściskiem. Podzielił swą osobę na dwie: to małżonek i małżonka. Złączył się z kobietą — stąd powstali ludzie. *Atman* wniknął w świat, który całkowicie wypełnia. Nie widzi się go, gdyż jest rozproszony..." (*Brhadaranyaka Up.*, I, 4).

Nie zatrzymując się dłużej nad tym zagadnieniem, zauważmy jednak, że Absolut *Upaniszad* jest samotny, jest, przynajmniej na początku — sam w sobie; przed stworzeniem jest on — podobnie jak Absolut Hegla — „samotnością bez życia". [6]

Potrzebuje on stworzenia, by się „urzeczywistnić". Kosmogonia jest teogonią. Absolut chce poznać siebie samego, implikuje to dwoistość. Dlatego się dzieli. Rozpoczyna swą odyseję świadomości rozdzielonej, rozdartej. Pragnie poznawać. „*Atman* najwyższy rozdwoił się chcąc się rozkoszować i prawdą, i kłamstwem" (*Maitry, Up.*, 7, II).

Porównajmy Absolut *Upaniszad* z Absolutem tradycji biblijnej. Absolut tradycji biblijnej jest pojęty od samego początku jako osoba, jest Bogiem, *El.* Opisy stworzenia świata mówią nam, że cała rzeczywistość widzialna została przez Niego stworzona, ale nie podają teozoficznego i mitologicznego tłumaczenia dzieła stworzenia. Mówią po prostu: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię". Dopiero całokształt Objawienia daje, jeśli tak wolno powiedzieć, klucz do zrozumienia tajemnicy stworzenia. Okazuje się, że

---

[5] W tłumaczeniu *Upaniszad* C. Tresmontant posługuje się najczęściej tekstami i przekładami wydanymi pod kierownictwem Louis Renou przez wyd. Maisonneuve oraz przekładami Emile Senart przez wyd. Belles-Lettres.

[6] *Phénoménologie de l'Esprit*, tłum. fr., II, p. 313.

metafizyka stworzenia jest związana z teologią miłości, Bóg to *agape*. Nie stwarza świata dlatego, że go potrzebuje, by się uzupełnić lub urzeczywistnić. Sam w Sobie nie jest samotnością bez życia. Nie potrzebuje świata, by Siebie poznać, przeciwstawiając się jakiemuś Nie-ja. Analiza tego, co zawarte jest w tajemnicy samowystarczalności Boga odkrywa nam tajemnicę życia osobowego Boga, który jest Jeden, ale nie Sam. Doktorzy Kościoła wyjaśnią to później (św. Tomasz, *S. Theol.* 32, a. I, ad 3). Tajemnica osobistego życia w łonie Absolutu zawiera się *implicite* w tajemnicy wolnego aktu stworzenia i w odkryciu, że Bóg to *agape*.

Według *Upaniszad* poszczególne dusze są wynikiem indywidualizacji Brahmy. Dlaczego i w jaki sposób dokonała się ta indywidualizacja? Autorzy pierwszych *Upaniszad* nie interesowali się tym zagadnieniem. Teozofia zresztą w wielu punktach zadowala się stwierdzeniami, nie próbując wyjaśnić tajemnicy. Dziś jeszcze okultyzm stawia zasadę nie-dwoistości i naucza, że dusza indywidualna wznosi się stopniowo ku najwyższej doskonałości, z której pochodzi; nie podają jednak przyczyny owej pielgrzymki, która prowadzić ma ostatecznie do pierwotnego punktu wyjścia. [7] Ideę alienacji Absolutu angażującego się w przygodę, która go dzieli i rozprasza, aby w końcu odnaleźć się znowu w ostatecznej pełni, podejmują też filozofowie zachodni jak Hegel i Schelling.

„Gdy *Upaniszady* dochodzą do niepokojącego pytania: dlaczego istnieją byty indywidualne? — z kłopotu wybawia je — mit". [8] Mit ten odnajdujemy w przytoczonych już tekstach. Jest nim nienasycenie w łonie Absolutu. U Plotyna istnieje również myśl o Absolucie nękanym przez niezadowolenie, „zuchwalstwo", pragnienie indywidualizowania się...

„Istotnie świat na początku był niczym. Nie było ani nieba, ani ziemi, ani atmosfery. Ten byt — nie byt pomyślał: «chcę być» (*Sat. Br.*, I, 4, 58). Tylko *atman* był na początku. Nic poza nim nie drgało. Powziął zamysł: chcę wydać światy (*Aitareya Up.* I, 1). Jestestwo *(atman)* istniało na początku samotnie pod postacią *purusa;* patrząc dokoła siebie nie widziało nic innego poza sobą. Najpierw wypowiedziało słowa: «Jestem»" (*Brhadaranyaka Up.* I, 4, 1).

Przez tę myśl: «jestem» oddzielił się Absolut od siebie samego angażując się w nieuniknioną przygodę. „Gdy się pomyśli «ja» lub «to jest moje», wiąże się siebie samego ze sobą jak ptaka z jeziorami" (*Maitry, Up.* VI, 30). Gdy się pomyśli o sobie jako

---

[7] Paul Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, I, s. 85

[8] *Ibid.*

o indywiduum, popada się pod prawo złudzenia, złudzenia wielości.

Istnienie wielorakie, istnienie indywidualne jest złudzeniem i to złudzeniem śmiertelnym. W rzeczywistości jesteśmy Jednością. „Tylko myślą można to uchwycić; nie ma żadnej różnorodności. Od śmierci do śmierci idzie ten, komu się wydaje, że tu na ziemi jest różnorodność" (*Katha Up.* IV, 11).

Zapomnieliśmy o naszej boskiej istocie. Już nie pamiętamy o tym, że jesteśmy Jednością. A oto co naucza Plotyn: „Jak się to dzieje, że dusze zapomniały o Bogu, swym Ojcu i że będąc cząstkami pochodzącymi od Niego i całkowicie Jego własnością, nie znają siebie, ani też Jego nie znają? Źródło tego zła to zuchwalstwo, zrodzenie się pierwiastkowe, wyodrębnienie i wola należenia do siebie" (*Enneady,* V, I, 1). Tu znowu pytanie: dlaczego Jedność nie pozostała w sobie? Dlaczego istnieje wielorakość? Plotyn odpowiada mitem: niezadowolenie w łonie Absolutu, niepokój, a nawet pewnego rodzaju cierpienie.

Indywidualizacja Absolutu — Jedności urzeczywistnia się przez ensomatozę: Jedność dzieli się wnikając w materię, dusze schodzą w ciała: „W złudzeniu swego serca człowiek uważa siebie za osobę, za monadę; mówi sobie: jestem ten a ten, ta a ta rzecz do mnie należy. Błąd ten i uczynki, które z niego nieuchronnie wynikają, oplątują go siecią indywidualnego istnienia. Bo dusza indywidualizując się stała się ograniczona, stała się *bhoktar* — używająca, tzn. weszła w kontakt z nie-ja; poznała kolejność radości i cierpienia, zgłębiła niestałość i nicość rzeczy skończonych. Jednym słowem, stała się nieszczęśliwa. Poza *atmanem* bowiem, który jest absolutny, wszystko jest tylko cierpieniem"; jest to jeden z refrenów powtarzanych w «lekturach» księgi *Brhadaranyaka-Upaniszad.* [9]

Można by zacytować teksty Plotyna, który wyraża się prawie w ten sam sposób. Absolut oddzielił się od siebie, związał się z materią, zszedł w wielorakość, to znaczy w złudzenie istnienia indywidualnego, osobistego, cielesnego. „Ten sam *Atman,* gdy zabłąkał się w *Maya* przyjąwszy ciało, przyobleka się w wszelką aktywność. Wraz z kobietami, pokarmami, napojami i innymi rozkoszami dąży, będąc na jawie, ku zaspokojeniu. W marzeniach sennych dusza wcielona *(Jiwa)* kosztuje szczęścia i nieszczęścia w świecie żyjących, utworzonym przez własną *Maya.* Ale podczas głębokiego snu bez marzeń, gdy wszystko zniknie, otoczona ciem-

---

[9] Oltramare, *op. cit.*, s. 93.

nością kieruje się ku formie utworzonej ze szczęścia" (*Kaivalyopaniszad,* 12).

Cóż zrobi mędrzec? Pójdzie w odwrotnym kierunku po drodze, którą szedł Absolut, wiążąc się z materią i wielorakością. Nawrót ten przywróci to, co zmienił pochód Absolutu, albo też zmieni to, co ten pochód sprawił. Mędrzec wróci do Absolutu, którym nigdy nie przestał być, wróci do Jedności przez poznanie. „Mędrcy we wnętrzu swym odkrywają duszę jedyną, wolną, immanentną we wszystkich bytach, która różniczkuje w nich swą jedyną formę; szczęście wieczne jest dla tych mędrców a nie dla innych ludzi" (*Katha Up.* 5, 12). Absolut obecny jest w najgłębszym wnętrzu każdego z nas, to my jesteśmy Absolutem. Wystarczy usunąć przeszkodę jaką stanowi ciało, by rozproszyć złudzenie indywidualnego istnienia. „Jedność, która trwa rzeczywiście jako dusza indywidualna w każdym stworzeniu i niczym księżyca odbicie w wodzie; Absolut widziany jako Jedność albo jako wielość. Podobnie gdy się rozbije dzban gliniany obejmujący przestrzeń, będzie rozbity dzban, ale nie przestrzeń; tak samo ma się rzecz z duszą wcieloną... Różne jej formy ciągle się rozbijają, jak ów dzban gliniany; on wie, że się rozbiły, a jednak wie odwiecznie" (*Brahmabind Up.,* 12). „*Atman* jest podobny do przestrzeni, a dusze do pustych przestrzeni w dzbanie; organizmy cielesne są niby dzbanami, i oto jest przykład stawania się. Gdy dzban zostanie rozbity, przestrzeń, która w nim była, zostanie wchłonięta w całość przestrzeni. Podobnie dusze indywidualne zostaną wchłonięte w *atman*" (*Mandukya Karyka,* III, 3). Ciała przyrównuje się do dzbanów, ale także do fortec: „W tej fortecy Brahmy, jaką jest ciało..." (*Chandogya Up.,* VIII, 1). Odnajdujemy tu myśl ciała-„więzienia" i „grobu", występującą później u orfików, u Platona i u Plotyna.

Ton, w jakim *Upaniszady* wyrażają swą nienawiść do ciała, przypomina przekleństwa, w których się będą lubować gnostycy w II i III wieku naszej ery. „Po cóż zadowalać swe pragnienia w tym ciele bez substancji, cuchnącym zbiorowisku kości, skóry, mięśni, szpiku, mięsa, spermy, krwi, śluzu, łez, ropy, ekskrementów, uryny, żółci, flegmy. W tym ciele poddanym pożądaniom, gniewowi, chciwości, trwodze, zazdrości [...] głodowi, pragnieniu, starości, śmierci, chorobie i nędzy wszelakiej, po cóż zadowalać pożądania?" (*Maitry Up.,* I, 3).

Widzimy, że doktryna o indywidualizacji przez materię i przez ciało jest złączona nieoddzielnie z antropologią [filozoficzną], z gruntu dualistyczną.

Mędrzec uwolni się od tego złudnego istnienia indywidualnego i bolesnego, uwalniając się od ciała. „Duch *(purusa),* rodząc i oble-

kając się w ciało, łączy się z cierpieniem; gdy umierając opuszcza ciało, uwalnia się od cierpienia, zapowiadającego śmierć" (*Brhadaranyaka Up.*, 4, 3, 8 . Antropologia ta łączy się również z nauką o preegzystencji i wędrówce dusz. Obie te doktryny znajdujemy u presokratyków np. u Empedoklesa, a także u Platona i u Plotyna.

Wynika stąd, że zarówno narodziny, jak i śmierć — to tylko pozory. W rzeczywistości nie istnieje narodzenie w sensie prawdziwego początku nowego bytu, nie ma też śmierci w sensie unicestwienia. „Natchniony *(atman)* nie rodzi się ani nie umiera. Znikąd nie przychodzi i nie staje się nikim. Nie narodzony, trwający wiecznie, stały, pierwotny — nie zostaje unicestwiony, gdy zostaje zniszczone ciało" (*Katha Up.*, II, 16). Narodzenie to tylko pozorne wynurzenie się duszy do poziomu złud, która w rzeczywistości istniała już w łonie niepodzielnego Absolutu. Śmierć to tylko uwolnienie od więzów ciała, rozłączenie. Tego właśnie nauczać będą orficy i Platon. Z tym także spotkamy się — po *Upaniszadach* — w *Bhagavadgita*: „Albowiem istnieliśmy zawsze i ja, i ty, i ci książęta, i żaden z nas nigdy istnieć nie przestanie w przyszłości. Jak w tym ciele śmiertelnym następują kolejno po sobie dzieciństwo, młodość i starość, tak później dusza otrzyma inne ciało; i mędrca nie powinno to niepokoić [...] Nie ma istnienia dla nicości, nie ma unicestwienia bytu; filozofia wie, że mur między nimi jest nieprzebyty [...] Ciała niszczeją, dusza, która się w nie przyobleka, jest niezniszczalna, nieskończona. Mylnym jest sądzić, że ktoś jeden zabija, a ktoś drugi jest zabijany. Ani jeden bowiem nie może zabić, ani drugi być zabitym naprawdę. Nie ma narodzin i nie ma śmierci. Nie żyje istnienie, nie ma początku ani końca. Jak porzuca się stare ubranie, by przyodziać nowe, tak dusza porzuca stare ciało, by łączyć się znowu z innymi" (*Bhagavadgita,* II, 12 i n.).

Już w *Katha Up.* znajdujemy powyższą myśl, podjętą znowu przez *Bhagavadgita*: „Kiedy zabójca mniema, iż zabija, kiedy zabity mniema, iż umiera, żaden z nich nie zna prawdy" (II, 19). Empedokles z Agrygentu (V wiek przed nar. Chr.) wypowiada tę samą myśl, prawie tymi samymi słowami: „Chcę ci powiedzieć coś innego: Nie ma narodzin z tego, co przemijające, ani też nic nie ginie wraz ze zgubną śmiercią. Jest tylko pomieszanie i zmiany tego, co pomieszane, ale narodzenie w odniesieniu do tego jest tylko nazwą ukutą przez ludzi" (Fragment 8). Nie ma prawdziwego stwarzania bytów, nie ma powstawania nowych: „O lekkomyślne istoty! Nie troszczą się wcale o myśli głębokie ci, którzy wierzą niezachwianie, że może się narodzić coś, co nie istniało, albo że cokolwiek może zginąć zupełnie, albo być całkowicie zniszczone" (Fragment 11).

Mędrzec dąży do powrotu do Jedności. Uznaje on istotną identyczność swego ja i Absolutu; jesteśmy cząsteczkami substancji boskiej. „Ten najwyższy *Brahman, atman* powszechny, wielka siedziba wszystkiego co istnieje, subtelniejszy od najsubtelniejszego, niezmienny, on jest tobą, tobą prawdziwie — ty nim jesteś" (*Kaivalyopaniszad*, 16). Oto centralny temat wszystkich *Upaniszad*: „Ten absolut to ty"... *„Tat twam asi"* (*Chandogya Up.* VI). Złudzenie indywidualności i osobistego istnienia zostaje wchłonięte w prawdę istnienia powszechnego w łonie Jedności. Indywidualność była wynikiem procesu negatywnego. Poznanie naprawia ten błąd, anuluje negatywność: „Jak rzeki płynąc znikają w oceanie, tracąc nazwę i kształt, tak ten, który wie, uwolniony od nazwy i formy, łączy się z bytem boskim..." (*Mandaka Up.*, III, 2, 8). Jak wiadomo, mistyka *Upaniszad* wyżej ceni sen pozbawiony marzeń, dokonujący powrotu i zjednoczenia z Jednością. „We śnie duch już nie ma pragnień, już nie ma marzeń. Jest wolny od wszelkiego zła, od wszelkiej trwogi. Jak bowiem człowiek trzymając w uścisku kochaną kobietę nie ma świadomości tego, co jest zewnątrz, i tego, co jest wewnątrz, tak duch spleciony z *atmanem* nie ma świadomości tego co jest zewnątrz i wewnątrz. Wtedy ojciec już nie jest ojcem ani matka matką, nie ma ani światów, ani bogów, ani *Ved,* ani złodziei, morderców, ascetów. Duch wzniósł się ponad wszystkie tortury. Nie widzi, a jest widzący. Jako widzący, nie mógłby przestać widzieć, ale nie ma poza nim samym niczego drugiego ani niczego zewnętrznego, co się od niego różni, by mógł widzieć" (*Brhadaranyaka Up.*, 4, 3, 21 i nn.)

Zbawienie z istoty swej dokonuje się w samotności. Mędrzec zajmuje się własnym zbawieniem, to znaczy powrotem do Jedności. Jeśli unika zła, nie dzieje się to z miłości lub szacunku dla drugich (których istnienie jest takim samym złudzeniem jak jego własne), ale dlatego, by się oderwać od świata i więzów ciała. Czytaliśmy przecież, że „nie ma ani zabijających, ani zabijanych". Nie ma stosunków etycznych między jedną osobą a drugą, między mną a tobą, skoro istnienie osobowe jest tylko złudzeniem. Nie znajdujemy się w porządku etyki, przyjmującej istnienie osoby. Mędrzec jest poza dobrem i złem, poza etyką: „Zaprawdę taką jest dusza [...] nie narusza ona — by tak powiedzieć — skutkami uczynków dobrych czy złych" (*Maitry Up.*, II, 7). „Nie ma dla mnie ani dobra, ani zła, ani unicestwienia, ani narodzin, ani ciała, ani narządów zmysłów, ani intelektu. Nie ma dla mnie ani ziemi, ani wód, ani ognia, ani wiatru dla mnie nie ma, ani nieba..." (*Kaivaylopaniszad,* 22). Zbawienie jest czymś z istoty swej egoistycznym: mędrzec sam powraca do samotności Absolutu; μόνος πρὸς μόνον — powie

Plotyn. Oczywiście, że w takiej metafizyce idea miłości nie ma żadnego sensu, albo przynajmniej nie ma tego sensu, który jej nadajemy w naszej terminologii, kształtowanej prądem judeo-chrześcijańskim, mianowicie pewnego stosunku między jedną a drugą osobą, między „ja" i „ty". „Nie przez miłość do męża kocha się męża, ale przez miłość siebie kocha się męża. Nie przez miłość do żony kocha się żonę, ale przez miłość siebie kocha się żonę... Nie przez miłość *Brahmana* kocha się *Brahmana*, ale przez miłość siebie kocha się *Brahmana*... Nie przez miłość bytów kocha się byty, ale przez miłość siebie kocha się byty... itd." (*Brhadaranyaka Up.*, II). Miłość nie istnieje naprawdę, bo ten drugi nie istnieje. To samo sformułuje Spinoza w sposób szczególnie dobitny: „Nie może być miłości, w ścisłym tego słowa znaczeniu, Boga, dla czegoś poza Nim, bo wszystko, co istnieje, jest niczym innym jak tylko Bogiem." [10]

Absolut, sam w sobie, niepodzielny, jest poza świadomością: nie ma w nim dwoistości. On jest — to wszystko co o nim można powiedzieć. „Tam, gdzie jest dwoistość, tam jeden drugiego odczuwa, widzi go i słyszy, przemawia do niego, myśli o nim, zna go. Ale ten, dla kogo wszystkie rzeczy stały się nim samym, kogóż i w jaki sposób mógłby widzieć i słyszeć, do kogo przemawiać, o kim i w jaki sposób myśieć, kogóż i w jaki sposób poznawać?" (*Brhadaranyaka Up.*, II).

Jak widzimy — nic bardziej przeciwnego tej metafizyce, teologii, temu duchowi niż metafizyka, teologia i duch Biblii. Jeżeli weźmiemy pod uwagę tradycję biblijną, można by powiedzieć, że tradycja wyrażona w *Upaniszadach* jest jej odwrotnością niemal w każdym punkcie. W tym artykule poświęconym personalizmowi biblijnemu cytowaliśmy głównie teksty indyjskie. Ale na to właśnie, żeby móc uświadomić sobie w sposób przemyślany oryginalność myśli biblijnej w jej strukturze metafizycznej, trzeba sięgnąć wzrokiem poza nią, trzeba porównywać. Na tym, jak się nam wydaje, polega płodność metody porównawczej w filozofii. Nie chcemy powracać do analiz, których próbowaliśmy gdzie indziej. Przypomnijmy tylko, w tym, co dotyczy doktryny o osobie, punkty, w których przeciwieństwo między obydwiema tradycjami jest szczególnie jaskrawe.

Absolut *Upaniszad* to samotność. Wydaje światy i byty z potrzeby, z braku zadowolenia. Absolut tradycji biblijnej to Ktoś. Nie stwarza z wewnętrznej konieczności ani dla samo-dopełnienia. Objawienie biblijne naprowadza nas stopniowo na myśl, że Bóg stwarza z miłości. Naukę, że Bóg miłuje, odnaleźć można w Obja-

[10] Spinoza, *Court traité*, rozdz. 24.

wieniu już od jego początku. Przymierze jest aktem miłości Boga do człowieka i dobrowolność tego przymierza jest wyraźnie sformułowana: „iż was Pan umiłował" (*Ks. Powt. Pr.*, 7, 8). Byty nie są cząstkami substancji boskiej, są stworzone, to znaczy są same sobą, są odrębne i niezniszczalne. „Podstawowym przeciwieństwem między tradycją myśli indyjskiej i tradycją myśli biblijnej żydowskiej i chrześcijańskiej jest ta rozbieżność zasadnicza, radykalna: w tradycji indyjskiej wielorakość bytów pochodzi od Absolutu przez indywidualizację Jednego; w myśli biblijnej przez akt stworzenia". Myśl indyjska, tak jak i myśl grecka, nie zna pojęcia stwarzania. Od tego punktu sprawa jest przesądzona. Rozbieżność więc tkwi w samym zaczątku.

W myśli biblijnej mamy prawdziwe stwarzanie nowych bytów, które w żaden inny sposób nie istniały uprzednio. Tradycja biblijna przeciwstawia się tu zasadniczo nie tylko metafizyce indyjskiej, ale także metafizyce Parmenidesa i Empedoklesa, którzy twierdzą, że nic nie może być stworzone.

W tradycji biblijnej to rozmnożenie bytów nie jest pojęte jako pożałowania godny rozczłonkowany Absolut, który będzie musiał znowu stopić się w Jedność, lecz jako dar, błogosławiony dar miłości: stworzenie jest umiłowane. To drugi punkt, w którym myśl biblijna różni się zasadniczo od myśli indyjskiej.

Stworzenie jest umiłowane, jest piękne, jest dobre, śpiewa chwałę Boga Stworzyciela; jest objawieniem Jego piękności i Jego miłości; jest Jego chwałą. Mistycy hebrajscy nie ustają w sławieniu bogactwa stworzenia i głoszenia jego znaczenia. Nic podobnego nie istnieje w tradycji indyjskiej.

Bóg miłuje wielorakie byty dla nich samych. Jest to podstawa etyki biblijnej. Byty różnorakie, osobowe, istnieją rzeczywiście, nie są złudzeniem, które rozproszy poznanie. Zostały stworzone. Nie istniały uprzednio. Tradycja biblijna nie zna ani preegzystencji, ani wędrówki dusz. Płodność jest błogosławieństwem Stwórcy. Narodziny to prawdziwy akt stwórczy, w którym Bóg, mężczyzna i kobieta współdziałają w wydaniu nowej istoty. Stwarzanie trwa dalej, poprzez nieustanne powstawanie nowych istot. Jesteśmy więc na przeciwległym biegunie nauki *Upaniszad, Bhagavadgity* i presokratyków.

Byty stworzone są bytami cielesnymi: człowiek konkretny to nie dusza, która wpadła w ciało. Cielesność nie jest pomyślana jako więzienie, nie jest wzgardzona ani znienawidzona; ciało to nie pęta nałożone na duszę, to nie skalanie się duszy ani też uwięzienie jej. W ten sposób duchowość biblijna przeciwstawia się

radykalnie duchowości Indii, a także duchowości Platona, Plotyna i gnostyków.

Z racji tego ustroju pełnego, ontologicznego, z racji istnienia złożonego i osobowego wynika, że człowiek jest zobowiązany w stosunku do Boga i do ludzi do pewnego porządku moralnego. W przeciwieństwie do tego, co mówią *Upaniszady, Bhagavadgita* i Empedokles, człowiek może być zabity, ponieważ drugi człowiek istnieje, naprawdę można go skrzywdzić, można go zabić, uciskać, upokarzać, i to nie jest złudą; to się liczy. Etyka Biblii opiera się na tej rzeczywistości osobowego istnienia. Charakterystyką jej jest gorące przywiązanie do człowieka konkretnego, do człowieka istniejącego, do człowieka skrzywdzonego, uciskanego. Izrael był w niewoli egipskiej; był lumpenproletariatem w służbie u Faraonów. Izrael będzie pamiętał, czym jest niewola: „znacie duszę cudzoziemców i niewolników, bo byliście cudzoziemcami i niewolnikami w Egipcie". Izrael będzie pamiętał — od czasów Mojżesza, od czasów Amosa — aż do Marksa.

Realizm etyki jest oparty na realizmie miłości. Ośrodkiem Objawienia biblijnego, samą jego istotą jest nauka o umiłowaniu człowieka przez Boga, który jest Kimś. Jak to słusznie podkreślił M. Buber: „Wielkość roli Izraela polega nie tyle na tym, że nauczał o istnieniu jednego, prawdziwego Boga, będącego początkiem i końcem wszelkiego bytu, ale na ukazaniu, że przemawianie do Boga *(Anredbarkeit)* może być rzeczywistością, że można powiedzieć do Niego Ty, stanąć twarzą w twarz wobec Niego, być z Nim w łączności... Izrael pierwszy zrozumiał to, Izrael pierwszy żył jako «wezwany» i jako ten, który «otrzymuje odpowiedź» [...] Posłannictwem Izraela było zwiastowanie światu, że życie każdej istoty ma być pojęte jako dialog." [11]

Podstawą mądrości i duchowości Biblii nie jest rozpraszanie złudzeń o wielości bytów (wszak ich istnienie nie jest złudzeniem, tylko darem Stwórcy), ale miłość Boga i miłość istot, które stworzył razem z nami, dla nas, naszych towarzyszy. Judaizm późniejszy będzie stale i wiernie rozwijał ten centralny temat, sedno Objawienia. [12]

Z tego stanowiska wynikła etyka rewolucyjna, tak wobec państwa i obyczajów starożytnego pogaństwa, jak zresztą i wobec pogaństwa nowożytnego: bezwzględne poszanowanie i miłość należna każdemu żyjącemu człowiekowi, odrzucenie wszelkiego sy-

---

[11] Martin Buber, *Die Chassidische Botschaft*, s. 11—12.

[12] Jeśli chodzi o to zagadnienie, zob. Georges Vajda, *L'Amour de Dieu dans la théologie juive au Moyen Age*, Paris 1958, Vrin.

stemu kastowego czy klasowego, który odmawiałby komukolwiek istnienia osobowego. Prorocy izraelscy wnieśli zaczyn sprawiedliwości w ludzkość oporną, sprzeciwiającą się tym wymaganiom." [13]

I wreszcie, w perspektywie biblijnej jak i w późniejszej teologii żydowskiej i chrześcijańskiej bynajmniej nie chodzi o to, by nas rozpuścić jak ziarnko soli w oceanie Substancji Bożej. Obcowanie między człowiekiem a jego Bogiem we wspólnocie nowego ludu stworzonego przez Boga, jest wspólnotą osobową, zakładającą odrębność osób w samym łonie błogosławionego Zjednoczenia. Personalizm biblijny potwierdza się od początku do końca.

Wobec istnienia dwóch metafizyk, dwóch teologii, dwóch duchowości trzeba wybierać... W rezultacie ludzie wybierają według skrytych upodobań serca dla jednej lub drugiej tradycji, jednej lub drugiej mistyki.

A jednak można tu zastosować pewne sprawdziany. Np. rzeczywistość, która uświadamia nam powstawanie bytów w czasie i różnicowanie się osobowości. Lecz metafizyki typu indyjskiego odrzucają to, czego naucza doświadczenie, będące właśnie — według nich — złudzeniem. Doświadczenie uczy nas, że byty powstają, teozofia brahmińska odpowiada, że powstawania nie ma. Doświadczenie empiryczne ukazuje nam wielość bytów; teologia indyjska twierdzi, że ta wielość właśnie jest zasadniczym złudzeniem. Natomiast metafizyki indyjskie, jak i późniejsze teozofie, głoszą preegzystencję i wędrówkę dusz. Trzeba wybierać pomiędzy doświadczeniem a ich doktryną. Czy posiadamy jakiś sprawdzian, by móc wybrać pomiędzy tym, czego uczy rzeczywistość poznawalna doświadczalnie, a tym, co głosi doktryna, stawiająca siebie ponad doświadczeniem? Nie posiadamy. — Tak samo jak nie istnieje kryterium, by przekonać schizofrenika, że istnieje świat zewnętrzny, że zamknął te drzwi, których zamknięcie nieustannie kontroluje, lub że posiada ciało. Może należałoby więc odwołać się wobec metafizyk do owego „poczucia rzeczywistości", które od 50 lat psychiatrzy uważają za tak bardzo doniosłe w psychologii normalnego człowieka, a które zostaje zwichnięte w psychologii człowieka chorego? Można by tu się odwołać do prac i analiz Janeta, Bergsona, Minkowskiego. Wydaje się, że pewnym systemom metafizyki brak kontaktu z rzeczywistością, który, gdy chodzi o byty żywe — nazywa się poszanowaniem dla nich. Wypada tu wspomnieć o analizach dra Hesnard, dotyczących

[13] Pozwalamy sobie odesłać czytelnika do rozważań zawartych w *La Doctrine morale des prophètes d'Israël*, wyd. du Seuil, 1958.

etyk fałszywych i etyki prawdziwej, będącej funkcją rzeczywistości, funkcją bytów żywych. Czyż owa pogarda dla bytów, pogarda dla ludzi, jaka znajduje wyraz w niektórych mistykach, nie zdradza braku kontaktu z rzeczywistością, czy nie stanowi pewnego rodzaju moralnej psychastenii? Czy miłość sama nie jest najwyższym natężeniem, pełnią troskliwego poszanowania dla stworzeń? Zanikanie szacunku dla rzeczywistości i niezdolność do miłości charakteryzuje niektórych chorych, w pewnym stopniu może nawet wszystkich; w tym świecie chorych bowiem „drugi" zanika. Chory jest samotną monadą. Nie komunikuje się już z innymi.

Tych kilka poddanych myśli, by uzupełnić nasze uwagi, stanowi tylko próbkę tego, czym stać się może filozofia porównawcza; psychologia, albo ściślej mówiąc psychopatologia, powinny by zająć się historią metafizyki i historią religii i zanalizować je z punktu widzenia psychologii normalnej i z punktu widzenia psychologii oniryzmu i urojeń. Bez wątpienia na przykład nienawiść do ciała, z którą się spotykamy w licznych tekstach gnostyków, ma swe źródło w konfliktach psychologicznych. Historia powszechna metafizyk powinna dostarczyć materiału dla psychoanalizy metafizyk, która przygotowałaby rozeznanie rodzaju ducha i wyborów tajemnych, dokonujących się w głębi serc.

Claude Tresmontant
tłum. Z. *W.*
„Table Ronde", Mars 1958

NADŻM UD DIN BAMMAT

KRZYŻ I PÓŁKSIĘŻYC

W obliczu niebezpieczeństwa chrześcijanin robi znak krzyża, muzułmanin wzywa Boga. Chrześcijanin wykonuje symboliczny gest, muzułmanin wymawia rytualne słowa. Jeden kreśli na swoim ciele znak odkupienia, drugi podnosi głos aby wyrzec imię Allacha, albo któreś z innych imion Bożych, przekazanych przez Koran. Między tym gestem a tym słowem, między ciałem uczestniczącym w świadectwie świętej prawdzie a głosem wymawiającym objawione wyrazy mieści się zasadnicza różnica: tu synowie Boży, tam lud Księgi. Nawet w mimowolnym ruchu najprostszego wyznawcy wobec tego samego wydarzenia — nagle dostrzeżonego lub zażegnanego niebezpieczeństwa — chrześcijaństwo przedstawia się jako Wcielenie, a islam pozostaje religią jedynego i transcendentnego Słowa Bożego.

Tajemnica chrześcijaństwa obejmuje człowieka w całej jego cielesnej rzeczywistości, w jego gęstości materialnej, podległej prawom ciążenia. Chrześcijanin może w każdej chwili — bodaj na krótki czas — ułożyć swoje ciało w zarys linii krzyża. W istocie męka Chrystusowa nadała mu już na zawsze to święte znamię.

Dla islamu Bóg jest absolutnie transcendentny. Jest zawsze ponad światem. Ponad wszelkie porównanie, wszelki kształt i ludzkie wyobrażenie. Wiązanie Go w jakikolwiek sposób z istotami stworzonymi byłoby bałwochwalstwem. W przeżegnaniu się znakiem krzyża muzułmanin widziałby odruch jakiegoś przywłaszczenia. Człowiek, który sam, własną ręką, kreśli na swoim czole i piersi znak boski, wydałby mu się niemal świętokradcą. Droga islamu zmierza w kierunku przeciwnym: nie gest, który przyciąga, ale głos, który się wznosi. Nie akt fizyczny, „wcielający" znak, ale to, co w człowieku jest najmniej materialne: tchnienie, abstrakcja. Toteż islam nie zna Hostii ani niczego, co by przypominało Eucharystię — modlitwa zastępuje w nim Komunię. Boskość nie ucieleśnia się; objawia swoje imię. Chrześcijanin czyni ze swojego ciała przybytek tajemnicy. Muzułmanin czyni ze swojego głosu echo nieporównanego Słowa, którego odbicie powtarza się w imionach Boga.

Tak więc w każdej okoliczności, kiedy chrześcijanin zrobiłby znak krzyża, muzułmanin wypowiada formułę religijnego wezwania.

Przy wejściu do meczetu, przed rozpoczęciem modlitwy, we wszystkich ważniejszych chwilach dnia, zabierając się do picia wody lub łamania chleba, do pracy lub podróży odmawia *Bismillah*, to jest inwokację: „W imię łaskawego i miłosiernego Boga..." Po ukończeniu czynności składa podziękę: *Al hamdu li'Allah* — „Niech będzie Bóg pochwalony". W chwili śmierci wypowiada raz jeszcze rytualne zdanie. Nigdy „wcielony" charakter chrześcijaństwa i „abstrakcyjny" islamu nie przejawiają się z taką siłą, jak przy zgonie. Chrześcijanin widzi po raz ostatni podany mu krucyfiks. Cóż może być bardziej konkretne niż ten gest konającego, który chwyta krzyż i całuje go. Muzułmanin w chwili śmierci podnosi palec, ażeby raz jeszcze dać świadectwo jedności swojej istoty i jedności Boga i wymawia wyznanie wiary islamu, czyli *szehadę*: „Nie ma Boga oprócz Allacha". Chrześcijanin przyjmuje Sakramenty i łączy się w nich z tajemnicą, która się dopełnia i w której on sam bierze udział. Tamten wyznaje swoją wiarę, daje jej świadectwo i czeka na sąd i sprawdzenie się na nim obietnicy Bożej.

Toteż, w istocie, prawdziwym znakiem islamu jest *szehada*, a nie półksiężyc, który dopiero później został uznany za jego godło. Na pierwszych sztandarach islamu widniał tekst tego wyznania wiary. Nigdy zresztą półksiężyc nie wyparł całkowicie owego pierwotnego symbolu. Tak więc jak Słowo objawione zajmuje tu miejsce Wcielenia, jak właściwie Koran, a nie Mahomet, jest dla muzułmanów odpowiednikiem Chrystusa, tak samo trzeba uważać tekst pisany, *szehadę*, a nie obraz, półksiężyc, za znak odpowiadający znakowi krzyża.

Tak więc w całej cywilizacji muzułmańskiej góruje Słowo. Ikonom bizantyńskim islam przeciwstawia abstrakcyjny rozkwit arabeski, w którą wpisane są wersety objawienia. Nieraz przyrównywano katedry gotyckie do Ewangelii z kamienia. Meczety nie mają bujnego symbolizmu kościołów; można by raczej twierdzić, że prawdziwym pomnikiem islamu jest Koran, katedra Bożego słowa.

Islam jest więc obrazoburczy nawet w symbolizującym go znaku; jest on słowem, nie postacią ani obrazem. Co więcej, to słowo mówi o daremności wszelkiego kształtu, wszelkiej rzeczywistości pojętej jako cel sam w sobie. Nic nie istnieje jak tylko przez Boga, wszelka wartość od Niego pochodzi. Ale twierdzić cokolwiek o Allachu, przypisywać mu byt lub jakąkolwiek inną właściwość — to już Go pomniejszać. Afirmacja unieruchamia pewien aspekt rzeczywistości. Wiara, która skupia się i zastyga na tym jednym aspekcie, staje się z kolei bałwochwalstwem. Przeto i gramatycznie *szehada* jest zbudowana nie jako zdanie twierdzące, lecz jako podwójne przeczenie. „Nie ma innego Boga, oprócz Allacha". W formule arab-

skiej te dwa przeczenia tworzą asonancję: *La ilaha illa Allah.* Tak więc zarówno w składni jak i w treści zdania, ta formułka wyraża absolutne ogołocenie. „Moim znakiem jest nie mieć znaku", mówi o Allachu mistyczny poeta Dżelal ed-Din Rumi.

Krzyż nie tylko osadza Boskość na ziemi, czyni to poprzez tragedię. Jest zgorszeniem dla żyda i muzułmanina, ale był nim również i dla wielu pierwszych chrześcijan. Bóg, który stał się człowiekiem, nie niszczy swoich wrogów. Przeciwnie, to On, sędzia, zostaje osądzony i umęczony. Cierpi i umiera w pohańbieniu. Nie będziemy mogli nigdy zgłębić zdumienia, jakie to wywołuje u ludzi pustyni, uważających się za sługi Wszechmocnego. Dzisiaj żarliwość religijna wieków przesublimowała krzyż. Ale pierwotnie był on jedynie narzędziem hańbiącej kary. Cicero już pisał w *In Verrem*: *„crudelissimum deterrimum supplicium... servitutis summum extremumque supplicium"*. Zdumiewające godło dla wielbicieli Słowa! Aby uniknąć tego „skandalu krzyża" sekta Bazylidów posuwa się aż do tezy substytucji — na miejsce Jezusa został ukrzyżowany Szymon Cyrenejczyk. Koran mówi: „Sądzili, że Go ukrzyżowali. Ale to im się tylko zdawało". Teologowie muzułmańscy napisali całe tomy komentarzy, interpretujących to *szabiha lahum,* „to im się zdawało". Monofizyci, zbliżający się nieraz do islamu, przyjmują symbol krzyża, ale nie dopuszczają przedstawiania na nim postaci umęczonego Chrystusa. Sobory zastanawiają się. Kilka wieków upłynęło zanim krzyż ustalił się jako godło chrześcijaństwa. Z początku przeważają inne symbole, jak Dobry Pasterz lub ryba. W Galii znak krzyża pojawia się dopiero w VI wieku.

Wreszcie w 692 r. sobór wydał następujące orzeczenie: „Na niektórych obrazach przedstawia się Jana Chrzciciela wskazującego palcem na Baranka... Przyjąwszy najpierw te obrazy i figury jako znaki i emblematy, przedkładamy nad nie dzisiaj łaskę i prawdę, to jest pełnię prawa Jezusa żyjącego w ciele, cierpiącego, umierającego dla naszego zbawienia i wysługującego przez to odkupienie świata".

Orzeczenie z roku 692 zapowiada już ducha Zachodu. Można w nim upatrywać jeden z pierwszych przejawów tej Europy, która się tworzy odrzucając gnozy i symbole. Nie chce ich brać za swoje godła. Woli Osobę z ciała od spirytualistycznego mitu, przeżyty dramat od kontemplacji i przyjmuje cierpienie jako dowód godności.

Jeden z moich przyjaciół ma w swoim domu całą ścianę zawieszoną krucyfiksami. Najstarsze, u góry, mają charakter surowej powagi. Bóg przybity do krzyża pozostaje Bogiem-sędzią. Rozpostarte ramiona wskazują nadal na przestrzenie wszechświata. W następnych ręce są bardziej w dół opuszczone — już nie rozkazują, ale

otwierają się na przyjęcie ludzi. Potem, w miarę jak ciało staje się zgodne z anatomią, zaczynają się pojawiać oznaki cierpienia. Jezus nie tworzy już samej osi krzyża. Zwisa na nim i Jego członki wychodzące ze stawów i ciążące ku ziemi przyginają Jego ramiona. Z epoką baroku drgające męką ciało wije się wokół podpory, którą stał się krzyż.

Ale już od roku 692 Europa opowiedziała się za burzliwym przeżyciem jednostki przeciwko abstrakcyjnej pewności uniwersalnych prawd. Już wtedy obrała drogę tragiczną.

W zastąpieniu alegorii, na przykład Dobrego Pasterza, przez godło Wcielenia, a potem w przejściu od prostszego krzyża, znaku odkupienia, do rzeźbionego krucyfiksu, znaku męki, wyraża się kierunek rozwoju pewnej cywilizacji. W tym czasie islam przechodzi od *szehady*, znaku pisanego, do półksiężyca, symbolicznego obrazu. Ale ta przemiana odpowiada nie tyle ewolucji uczuciowej ile przeobrażeniom politycznym. Półksiężyc jest związany z dziejami Ottomanów, których był emblematem. Znali go już jednak ich poprzednicy Seldżucy. Stając się żołnierzami islamu Turcy nadali mu to nowe godło. Dlatego reakcja uczuciowa jaką wzbudza półksiężyc jest o wiele silniejsza w Europie wschodniej niż na zachodzie. Ten symbol przypomina jej nieustanne walki. A „krzyż na świętej Zofii", mający tam zastąpić półksiężyc, był przez długi czas marzeniem słowianofilów.

Półksiężyc pojawił się w ostatnim okresie wojen krzyżowych. Nie miał jednak nigdy prawie sakramentalnej ważności krzyża. Rycerz krzyżowy naszywa na sobie dwa kawałki materii — jest on dosłownie *crucesignatus*, przepasany krzyżem. Ale muzułmanin, tłumaczący bardzo dokładnie miano swoich przeciwników: *musallibin* (od słowa *saliba*, krzyż) sam określa się jako *mu'min* czyli wierny. Nawet walcząc pod znakiem półksiężyca odwołuje się raczej do wyznania wiary niż do symbolicznego obrazu. A gdy ginie, staje się *szahidem*, męczennikiem, ale słowo to wywodzi się z tego samego korzenia, co *szehada*, ustne świadectwo islamu.

Półksiężyc jest pierwotnie widomym znakiem skupiającym walczących w bitwie. Nie przynależy do ciała wojownika. Jest ozdobą hełmu lub tarczy, nosi się go jako herb. Jest to więc znak heraldyczny i już to samo wskazuje na różnicę dzielącą go od znaku noszonego przez krzyżowców. Heraldyka, którą zresztą przejęli później chrześcijanie, wywodzi się z krajów muzułmańskich, ściślej mówiąc z Iranu. Może wyróżniać, pozostając nadal formą abstrakcyjną. Podobnie jak arabeska jest ona technicznym środkiem użytym przez sztukę muzułmańską dla uniknięcia bałwochwalstwa. Arab wznosi się ponad materię przez słowo albo prześciga ją ujawniając jej strukturę, jej

linie sił, jej układ nerwowy — i tak tworzy się rysunek arabeski. Pers przekracza materię wdziękiem wyobraźni i fantazji wydobywając z niej to, co jest najsubtelniejsze, jej poetycki aromat — albo też stylizuje i tak powstaje miniatura i sztuka heraldyczna.

Jeszcze dziś chorągiew Iranu to heraldyczny emblemat: kroczący lew. Najwierniejsze tradycji państwa muzułmańskie: Arabia Saudyjska i Jemen zachowały do tej pory na swoich sztandarach formułę *szehady*. Afganistan powołuje się również na słowo — jego godło zawiera *mihrab*, absydę kaplicy, ku której zwraca się prośba wiernych i *mimbar*, ambonę kaznodziei: słowo modlitwy i słowo nauki. Turcy pozostali wierni półksiężycowi swoich przodków. Egipt i Pakistan, kraje o głęboko zakorzenionej w islam kulturze, żądne panowania nad światem muzułmańskim, zachowały również znak półksiężyca. Inna grupa obejmuje kraje młode, świeżo wyzwolone z nadzoru mandatów, których politycy byli przeważnie wykształceni na zachodzie. Ich sztandary są złożonym układem barw, linii i gwiazd symbolizujących niekiedy wydarzenia współczesnej historii narodowej. Tak więc różne style i okresy symbolizmu muzułmańskiego odzwierciedlają się do dziś dnia na chorągwiach państwowych.

Jeżeli godło półksiężyca nie wywodzi się tak jak *szehada* wprost z Koranu, to niemniej prawdą jest, że ta księga odwołuje się niejednokrotnie do symboliki księżycowej. Powołuje się na przykład na różne fazy i na sierp księżyca, żeby uprzytomnić wiernym śmierć i zmartwychwstanie. Egzegeci, a zwłaszcza mistycy wysnuli z Koranu całą symbolikę półksiężyca. Na jego obrazie wypisuje się święte imiona i rytualne formuły. Z przecinających się linii powstaje jego kształt. Tak jest i w Mekce, gdzie oglądamy abstrakcyjną piękność białej, kolistej przestrzeni, na której wznosi się masywny, czarny sześcian Kaaby. Powstają z tego wielkie łuki koła w formie półksiężyców. Ale i tam jeszcze góruje słowo. Słyszę dotąd tych pielgrzymów, którzy dzień i noc powtarzają imiona Boże obchodząc dokoła to sanktuarium. Ich procesje opisują wokół czarnego sześcianu nieprzerwany krąg modlitwy.

W symbolice wschodniej spotykamy nieraz krzyż wpisany w koło. Jego ramiona tworzą wtedy jakby szprychy koła. Punkt ich przecięcia przedstawia równowagę dopełniających się zasad i odpowiada piaście, osi obrotu. Krzyż staje się wówczas jedynie składnikiem figury cyklicznej.

Ale krzyż chrześcijański nie ma granic, rozpościera się bez przeszkód. Można w dal przedłużać jego ramiona. Bierze on w posiadanie przestrzeń we wszystkich kierunkach i organizuje ją wokół swej osi. Nie jest już symbolem wiecznie powtarzającego się kręgu, ale raczej udzielania się w nieskończoność. Jest zresztą wię-

cej niż symbolem. Przez Mękę Chrystusową krzyż staje się także wydarzeniem. Wydarzeniem, przełamującym krąg prawa. Krzyż niby dźwignia rozrywa koło przeznaczenia, które pęka w kawałki. Tak los przemienia się w historię. Czas nie jest już zamkniętym cyklem. Nadano mu kierunek, linię prostą wybiegającą naprzód, ku przyszłości. Bieg nowych dziejów zostaje przyśpieszony. Człowiek zachodu bierze w posiadanie otwierającą się przed nim nową intelektualną przestrzeń, którą bada i organizuje.

Islam rozrywa także krąg czasu, ale w zupełnie inny sposób. Półksiężyc nie jest kształtem zakończonym, chociaż się do niego zbliża. Krąg, w chwili gdy się ma już zamknąć w sobie, zatrzymuje się i pozostawia wolne przejście. Tak samo i człowiek nie jest uwięziony w doskonałości Bożego planu. „Allach — mówi tradycja — zakrył przez miłosierdzie Swoje oblicze zasłonami światła i cienia, ażeby życie mogło istnieć na ziemi, bo gdyby odkrył Swoją twarz, świat rozpaliłby się natychmiast i rozsypał w popiół." To wycofanie się Wszechmocnego, którego symbolem staje się również próżnia wnętrza półksiężyca, otwiera wolne pole dla ludzkiej przygody. Zresztą każdej chwili najwyższa wolność Boga zastrzega sobie możliwość nieoczekiwanego, cudu, łaski. Nienaruszalne, raz na zawsze wyznaczone pojęcie czasu i przyczynowości ograniczałoby potęgę Bożą równie jak powrót jakiegoś wiecznego cyklu. Wszystko więc staje się możliwe, jezeli się tak spodoba Bogu: *incz'Allah.*

Islam rozpoznaje i w sercu człowieka taki jeszcze nieokreślony punkt równowagi, który mistycy przez poszanowanie nazywają *sirr,* tajemnicą. Pozwala ona człowiekowi nie zawężlać się w sobie, nie zamurowywać się w swojej doli stworzenia. *Sirr* jest szczytem duszy wystawionym na działanie łaski Boga.

Ten dziewiczy punkt, tak w *szehadzie* jak i w duszy ludzkiej, mógłby być wyobrażony przez samotną gwiazdę błyszczącą w otwartej przestrzeni półksiężyca. Tęn sam symbolizm przejawia się w różańcu muzułmańskim. Składa się on z dziewięćdziesięciu dziewięciu ziarn. Każde z nich odpowiada jednemu z imion Boga. Brakuje setnego ziarna, ale wiadomo, że ono istnieje, tak samo jak setne, nieznane Imię Allacha. Niektórzy mówią, że to setne ziarno, to dusza wierzącego, która przylgnęła do Boga i że tego setnego Imienia się już nie wzywa tylko urzeczywistnia się je w stanie mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Gwiazda znajdująca się we wnętrzu półksiężyca wyobraża to setne ziarno. Znak błyszczący w jego otwartej przestrzeni, to znak zjednoczenia.

Nadżm ud Din Bammat
tłum. Maria Morstin-Górska
„Table Ronde", Décembre 1957

MAREK ANTONI WASILEWSKI

ELEMENTY CHRZEŚCIJAŃSKIE W KORANIE

Religia islamu, którą wyznaje 300 milionów ludzi, nie powstała drogą samorództwa. Ukształtowała się w określonym czasie, w określonych warunkach historycznych i geograficznych jako wypadkowa ówczesnych poglądów: prastarych tradycji i „nowinek" na Półwyspie Arabskim. Powstała w oparciu o naukę nieprzeciętnej jednostki, która wyrastając z arabskiego pnia umiała wnikliwie spojrzeć w zalety i wady swych współplemieńców, budując system filozoficzno-religijny nowatorski, łatwy i przede wszystkim atrakcyjny dla człowieka wschodu. Ta nie słabnąca atrakcyjność islamu jest jednym z elementów jego siły i prężności od momentu jego narodzin po dzień dzisiejszy.

Fundamentem islamu jest *Kitab Allach*, księga Boga, czyli Koran. Zdaniem wyznawców islamu, Koran jest objawieniem bożym — wypowiedzianym ustami proroka Mahometa — objawieniem pełnym i doskonałym, a więc źródłem odpowiedzi na każde pytanie człowieka odnośnie do jego roli na ziemi.

Nie od rzeczy będzie tu przypomnieć podstawowe kanony islamu, aby nadać temu, dla wielu naszych czytelników mglistemu pojęciu, konkretny kształt. Islam jest religią monoteistyczną i to „ściślej" monoteistyczną niż chrześcijaństwo. Postać jedynego Boga w trzech osobach stanowi dla muzułmanów pozycję, z której atakują oni chrześcijaństwo jako religię politeistyczną. Obowiązkiem muzułmanina jest pięciokrotna modlitwa w ciągu dnia, rozdzielanie jałmużny między ubogich, wstrzymanie się od jadła i napoju od wschodu do zachodu słońca przez jeden miesiąc w roku, zwany *ramazanem* (je się wówczas i pije tylko w nocy) oraz odbycie przynajmniej raz jeden pielgrzymki do świętego miasta — Mekki. Zasady wiary sprowadzają się do czczenia wielkiego i niewidzialnego Boga, do uznania jego objawienia, do wierzenia w życie przyszłe oraz w przypisywa-

nie modlitwie i miłosiernym uczynkom względem ludzi i zwierząt mocy zjednywania sobie Boga na drodze miłości.

Szczegółowym drogowskazem moralnym i etycznym jest dla muzułmanina Koran, a prócz niego tradycja i oficjalna opinia (tzw. *idżma*) wybitnych znawców zagadnień religijnych na terenie danej gminy. Piszę umyślnie „znawców", a nie kapłanów, gdyż stan duchowny jako taki w islamie nie istnieje.

CZYM JEST KORAN?

Słowo *koran* znaczy „czytanie", a rozumiemy przez nie zbiór nauk Mahometa uznanych przez islam za objawione i ułożonych w księgę, której słowa powtarzają ze czcią miliony ludzi na całym globie.

Mahomet nigdy nie napisał Koranu, jak często się to słyszy. Nie napisał, bowiem nie umiał pisać. Dopiero pod koniec jego życia poczęto spisywać poszczególne pouczenia proroka i przypominać sobie jego dawne objawienia. Materiałem, na którym pisano, były liście palmowe, łopatki baranów i wielbłądów, kamienie, skorupy i skóry. Po śmierci Mahometa, Omar w charakterze doradcy kalifa Abu Bekra podjął się uporządkowania i pierwszej redakcji Koranu. Prace te nie były łatwe i dokonywano ich z olbrzymią starannością jako dzieła największej wagi. W r. 646 Hassan ibn Sabid pełnomocnik kalifa Osmana był już w posiadaniu wersji, którą przyjęto za oficjalną, przepisano w czterech egzemplarzach, a wszelkie inne warianty, dla uniknięcia nieporozumień, spalono. Te cztery egzemplarze Koranu wysłano do czterech miast: Mekki, Damaszku, Kufy i Basry. Stąd przepisywane dalej miały rozchodzić się po całym świecie islamu. Ostateczna jednak wersja została ustalona za kalifa Abd el Malika pod wpływem Ibn Hadżdżadża — wielkiej powagi w zakresie tych badań. Tak więc tekst, z którym mamy dziś do czynienia, pochodzi z końca VII wieku.

Koran jest konglomeratem judaizmu, chrystianizmu, pogańskich pierwiastków dawnej Arabii (sabejskich) i wreszcie można doszukać się w nim pewnych wpływów religii Gwebrów, czyli czcicieli ognia z Persji. Pośród tych odblasków obcych i swoiskich, które koncentrowały się podówczas na terenach Półwyspu Arabskiego, istnieją też i oryginalne, własne koncepcje Mahometa, dopełniające tę dziwną księgę, która stanowi *vademecum* żywota muzułmanina. Synkretystyczny charakter założeń islamu nie ulega więc wątpliwości. Koran jest jednocześnie kodeksem prawa cywilnego i karnego, jak też księgą rytualną. Zespala w jedną całość wskazania odnośnie do spraw świeckich i duchowych.

Układ Koranu jest największym nieporozumieniem formalnym. Składa się bowiem ze 114 *sur*, czyli rozdziałów, zawierających 6211 wierszy. Porządek, jaki przyjęto dla tego dzieła, bynajmniej nie oparł się na chronologii czy na wewnętrznej logice zagadnień poruszanych w poszczególnych rozdziałach. Poza *surą* pierwszą tzw. *Al Fatiha* wszystkie następne ułożone są według mechanicznej zasady matematycznej: ilości słów. W ten sposób mamy w Koranie porządek od *sury* 2 „Krowa" zawierającej 286 wierszy do 114 „Ludzie" — jedynie sześciowierszowej.

Przez długi czas Koranu nie wolno było tłumaczyć. Był on tak nierozerwalnie związany z językiem arabskim, że wszystkie nowo nawrócone narody, choć używały swych własnych języków narodowych w nauce i literaturze, nie poważyłyby się na wydanie przekładu świętej księgi. Dla Arabów nienaruszalną świętość stanowiła również forma Koranu, uznana za szczyt doskonałości. Fakt ten zahamował na dłuższy czas prozę arabską. Proza została niejako zastrzeżona dla Koranu, a dla podkreślenia jego niepowtarzalności powstał specjalny termin *ikhdżaz*, oznaczający niemożność naśladowania.

W Europie próby tłumaczenia Koranu spotykały się z niechęcią władz kościelnych, które widziały w tej księdze źródło szatańskiego zła i wykazywały formalne obrzydzenie wobec poglądów Mahometa. Toteż polemizowano z Koranem i islamem, ale w oparciu jedynie o oryginały, szczególnie na tych obszarach, gdzie obie religie weszły w bezpośredni kontakt. Pierwszy pełny przekład łaciński ukazał się dopiero w szesnastym wieku w Szwajcarii.

Po porównaniu Koranu z Ewangeliami narzuca się zasadnicza różnica: Koran, który powstał dzięki jednemu człowiekowi, zawiera dziesiątki sprzeczności i niekonsekwencji. Ewangelie, które wyszły spod pióra czterech ludzi, są idealnie konsekwentne i pozbawione istotnych rozbieżności. Toteż interpretacja Koranu jest olbrzymia ilościowo i jakościowo, a różnorodność ta przechodzi w miarę historii przez najrozmaitsze okresy i fluktuacje od skrajnego liberalizmu do najsurowszego trzymania się jego litery. Skrajnymi tego przykładami mogą być: szyicki Iran i wahabicka Arabia Saudyjska.

ISLAM — CHRYSTIANIZM

Trzeba powiedzieć, że orientaliści europejscy znacznie więcej uwagi poświęcili badaniom nad elementami judaistycznymi w Koranie niż nad elementami chrześcijańskimi. Stało się to może dlatego, że elementy judaistyczne są tam znacznie liczniejsze i mocniej zaakcentowane. Gdy czytamy Koran, może nam się zdawać

często, że widzimy przed sobą Stary Testament w krzywym zwierciadle. Mahomet z całą świadomością nawiązuje do nurtu żydowskiego.

Religie rozwijają się. Wydają coraz wspanialszych proroków — rozumuje twórca Koranu. Narody, które posiadają święte księgi: pięcioksiąg Mojżesza i Ewangelię, stoją w jego opinii o całe niebo wyżej od narodów pozbawionych objawienia bożego, czyli pogan. Adam — otwiera listę proroków Mahometa, a po nim ze znaczniejszych występują Abraham, Mojżesz i Jezus. Ostatnim, najdoskonalszym prorokiem jest Mahomet, ten, który w oparciu o tradycje żydowsko-chrześcijańskie ukazał światu nową religię, najdoskonalszą i ostateczną — islam, czyli poddanie się woli bożej.

Jest rzeczą interesującą, co i w jakiej formie ostało się w islamie z chrześcijaństwa, jaka jest wzajemna relacja tych dwóch religii, co je łączy i co dzieli.

Jeden z najwybitniejszych orientalistów polskich, prof. Tadeusz Kowalski, w bardzo ciekawy sposób uzasadniał odporność islamu na wpływy chrześcijaństwa. Dawna wspólnota i obecna bliskość tych religii oddziela je od siebie najbardziej. Tak jak przechodząc odrę uodporniamy się na nią, tak islam przechodząc przez fazę chrześcijaństwa, a przynajmniej nawiązując do niej tradycją, uodpornił się na nie, uważając się za wyższy szczebel rozwoju religijnego, a chrześcijaństwo za przeżytek dobry dla ludzi z okresu przedislamskiego.

Z grubsza sprawę traktując, chrześcijaństwo dla islamu jest tym, czym dla chrześcijan Stary Testament. Toteż w umysłowości muzułmanina próba nawrócenia go na religię chrześcijańską przedstawia się jako próba cofnięcia go na niższy stopień świadomości religijnej. Narodziny islamu przypadły bowiem na okres, w którym panowała w Arabii względna równowaga sił między judaizmem, chrystianizmem i pogaństwem z tym, że pierwsze dwie religie wyznawała raczej ludność napływowa, zaś szczepy arabskie pozostawały w stanie, jak powiadają dziś Arabowie, *dżahilija* — czyli pogańskiego barbarzyństwa.

Należy jednak podkreślić, że okres owego „barbarzyństwa" w swej końcowej fazie był okresem wspaniałego rozkwitu poezji arabskiej, której rozwój islam na pewien czas poważnie zahamował. Lekceważył bowiem wszelkie wartości sztuki odnosząc się do nich zdecydowanie niechętnie, w szczególności do rzeźby i malarstwa, w których upatrywał odskocznię do pogańskiego wznowienia kultu bożków.

W niniejszych uwagach chciałbym zająć się szczegółowiej tylko pierwiastkami chrześcijańskimi Koranu, zwłaszcza jego powiązaniami

z Nowym Testamentem. Toteż nie będziemy rozpatrywali takich elementów religii muzułmańskiej, jak sąd ostateczny, piekło czy niebo oraz odpowiedzialność człowieka za swe postępowanie, ponieważ wszystko to — aczkolwiek nam wspólne —— tkwi korzeniami w Starym Testamencie.

Stosunek islamu do chrześcijaństwa na przestrzeni historii był raczej tolerancyjny. Podkreślam, że chodzi mi w danym wypadku o islam jako system a nie o praktykę muzułmanów. Teoria tej religii zakładała nawet pewne uprzywilejowanie Żydów i chrześcijan w porównaniu z innymi wyznaniami. W okresie gdy islamowi przewodzili Arabowie, stanowisko chrześcijan w ich świecie było dobre. Dopiero gdy do władzy nad światem Islamu doszła Turcja, nastąpiło przesunięcie na niekorzyść chrześcijaństwa. Trzeba przy tym powiedzieć że i tak tolerancja muzułmańska przewyższała o całe niebo tolerancję pomiędzy poszczególnymi wyznaniami chrześcijańskimi (Rzeź hugenotów). Zresztą z przejściem chrześcijanina na islam państwo ponosiło straty materialne. Muzułmanin bowiem nie płacił specjalnych podatków, do których zobowiązany był chrześcijanin, i armia islamu od strony skarbowej w znacznej mierze wspierała się właśnie na pracy „niewiernych" i pochodzących od nich wpływach pieniężnych. Prof. Kowalski zwraca uwagę na bardzo istotną analogię pomiędzy średniowiecznym islamem i średniowiecznym chrześcijaństwem. Łączyła je wspólnota ascetyczna. Prostota i ubóstwo życia prywatnego z jednej strony, a przepych i wspaniałość świątyń z drugiej strony — była przez długi czas wspólną cechą obu religii. Obie religie wykazywały też zdecydowany szacunek i uznanie dla pracy ludzkiej, szczególnie dla rękodzielnictwa, co w pierwszej fazie rozwoju islamu dla wojowniczych i handlujących Arabów, było trudne do wpojenia i utrwalenia.

ZAGADNIENIE TRÓJCY ŚWIĘTEJ

W stosunku do tej kwestii zajmuje Koran zdecydowanie negatywne stanowisko. Mahomet uwypukla to wielokrotnie, dając poznać w różnoraki sposób, jak mocno potępia możliwość adaptowania stanowiska trynitarnego na grunt islamu. „Ci, którzy wierzą w trójcę Boga, są bluźniercy: jeden tylko jest Bóg. Jeśli nie zmienią wiary swej, kara bolesna będzie nagrodą ich bezbożności" (V, 77). „Niewierni mówią, że Bóg ma Syna. Oddalcie od Niego to bluźnierstwo. On sam dla siebie wystarczy. Niebo i ziemia są w Jego mocy. Na czym waszą wiarę zasadzacie? Nie mówcie o Bogu tego, czego dobrze nie rozumiecie" (X, 69). „Oni przypisują miłosiernemu syna, a On go mieć

nie może" (XIX, 93) — zaprzecza prorok, nie wyjaśniając racji tej niemożności.

Dalej traktuje Mahomet w sposób jednoznaczny pojęcie Ojcostwa Bożego w stosunku do pochodzenia Syna Bożego i do pochodzenia stworzeń boskich. Nie usiłując zróżnicować pojęć zrodzenia i stwarzania zaprzecza tymi słowy: „Niewierni chrześcijanie powiedzieli: Bóg miał jednego syna, Aniołowie są jego dziećmi: Oddalcie od Niego to bluźnierstwo. Aniołowie są jego sługami" (XXI, 26).

Zapominając o boskiej doskonałości i antropomorfizując boże poczynania, wysnuwa taki wniosek: „Bóg nie ma syna. On nie podziela władzy z żadnym innym bogiem; gdyby tak było, każdy z nich chciałby przywłaszczyć sobie swoje stworzenia i wznieść się nad swego rywala" (XXIII, 93). „Człowiek niewdzięczny myślał, że Bóg miał dzieci ze swoimi stworzeniami. Czyżby On wybierał sobie córki spomiędzy stworzeń, a was wybrał za swoich synów?" (XLII, 14—15) — dziwi się prorok.

Wreszcie wracając do tego zagadnienia po raz ostatni, chce rozstrzygnąć sprawę autorytatywnie: „Powiedz im: Jeśliby Bóg miał syna, ja jako Jego sługa wiedziałbym o tym, lecz precz od Niego te bluźnierstwa!" (XLIII, 81).

Siedmiokrotnie na kartkach Koranu usiłuje Mahomet ustosunkować się do zagadnienia Trójcy. Nie należy się dziwić, że rozwiązuje je właśnie w taki, a nie inny sposób. Islam jest gwałtowną reakcją na absurd politeizmu. Mahomet, człowiek niewykształcony, nie posiadający umiejętności pisania i czytania, a jednak obdarzony nieprzeciętną inteligencją, kroczy tu drogą rozumowania dalekiego od precyzji filozofii europejskich. Obce mu jest bowiem rozróżnienie pomiędzy naturą a osobą. „Nie mówcie o Bogu, czego dobrze nie rozumiecie" — oto jego dewiza. Chrześcijaństwo dochodzi do niego raczej w formie wiadomości z drugiej ręki, nie przez bezpośrednich i autorytatywnych przedstawicieli. Biskupstwa chrześcijańskie Bahreinu, Omanu i Nedżranu są odległe od pogańskiej stolicy Arabii — Mekki i zapewne bardziej pracują nad utrzymaniem się w nowym terenie niż nad zagadnieniem ekspansji misyjnej. Mahomet przede wszystkim kontaktuje się z ludnością żydowską, która oczywiście naświetla mu problem Trójcy w sposób niechętny, jeśli nie wrogi.

Można bawiąc się w historiozofię powiedzieć, że gdyby Mahometa wydała Syria bądź Mezopotamia, a nie Mekka, to kto wie, czy islam nie byłby sektą chrześcijańską. Ale to oczywiście hipoteza historiozoficzna. Fakt jest faktem: Mahomet wypracowując swoją koncepcję w środowisku wielce mu nieprzychylnym, narażony na szykany i drwiny Korejszytów, nie mógłby głosić z powodzeniem

idei, które jemu samemu wydawać się musiały wątpliwe, a które nie miałyby szans na szybką adaptację wśród ówczesnych szczepów arabskich.

Nieugięty monoteizm Mahometa musi jednak budzić wśród chrześcijan pewną sympatię. Wszak sami jesteśmy monoteistami, wbrew późniejszemu sądowi opinii muzułmańskiej. Świeżo zakorzeniony wśród Arabów chrystianizm nie ostał się pod naporem fali islamu i zniknął z Półwyspu Arabskiego szukając ostatnich schronień w Arabii Skalistej. Religia Mahometa była bowiem pomyślana przede wszystkim jako wyznanie Arabów, uwzględniając ich obyczaje, warunki bytowania, nałogi i potrzeby. — Gdyby Bóg miał syna — to kto jak kto, ale ja jego prorok wiedziałbym o tym z pewnością — stwierdził Mahomet i rozwiał swym autorytetem wszelkie skrupuły wątpiących.

JEZUS

Postać Chrystusa w Koranie otoczona jest wielkim szacunkiem i czcią. Wszakże w koncepcji islamu jest to najwybitniejszy prorok aż do wystąpienia Mahometa. Nic też dziwnego, że wiele miejsca poświęca mu nie tylko sam Koran, ale i tradycja muzułmańska, tzw. *hadisy*. Zapewne pod wpływem rozpowszechnionych podówczas apokrytów podają *hadisy* „nowe" dla chrześcijan szczegóły życia Jezusa.

Strona cudotwórcza Chrystusa zdaje się najbardziej Mahometa pociągać, albowiem jest to przymiot najczęściej stojący przy imieniu Jezusa w Koranie. Nie należy jednak sądzić, że prorok popadł tu w sprzeczność z pierwotnie omawianymi tezami i że przesądził pozytywnie sprawę istnienia Ducha Świętego. Przez ducha świętego rozumie Mahomet, zdaniem tradycji i komentatorów Koranu, Archanioła Gabriela, który miał zawsze towarzyszyć Chrystusowi, a później przyniósł objawienie samemu Mahometowi.

Dłuższy ustęp poświęca Jezusowi i Marii trzecia *sura* Koranu: „Jezus poznawszy przewrotność Żydów zawołał: któż mi pomoże ogłaszać wiarę boską? My będziemy, odpowiedzieli Apostołowie, sługami Pana, my wierzymy w Niego, a ty dasz świadectwo o wierze naszej. Panie! My wierzymy w księgę, którąś zesłał, my idziemy za Twoim Apostołem, pomieść nas między tymi, którzy Ci dają świadectwo. Żydzi nie uwierzyli Jezusowi i chcieli go umęczyć. Bóg zmylił ich zdrady. On jest mocniejszy niżeli przewrotni. Bóg powiedział do Jezusa: zesławszy na ciebie śmierć wzniosę cię do Siebie, będziesz uwolniony od niewiernych i nad nich aż do dnia sądnego będą wyższymi ci, którzy za tobą pójdą; wszyscy do mego powróci-

cie sądu, a ja wasze sprawy rozsądzać będę. Ukarzę srogo niewiernych na tym i na przyszłym świecie, dla nich nadziei i ratunku nie ma. Wierni, którzy czynili dobro, odbiorą nagrodę z rąk Przedwiecznego, który złych nienawidzi. Objawiam tobie te prawdy czerpane z objawień i pamięci Najmędrszego. Jezus w oczach Najwyższego jest to taki człowiek jak i Adam z ziemi stworzony, gdy Bóg rzekł: stań się, powstał" (III, 45—52).

Charakterystyczny jest tu zwrot: „i chcieli go umęczyć". Wiąże to się ściśle z przekonaniem panującym w islamie, że Jezus nie umarł na krzyżu. Jakże bowiem miałby umrzeć tak haniebną śmiercią tak wybitny i cieszący się łaskami boskimi prorok?! Islam nie mógł się pogodzić z taką „niesprawiedliwością". Toteż tradycja muzułmańska mówi, iż Bóg ocalił Jezusa w ten sposób, że Judasz po otrzymaniu trzydziestu srebrników stał się tak podobny do Jezusa, iż Żydzi schwytali go i umęczyli, będąc przekonani, że krzyżują Jezusa. Inna wersja mówi, że ukrzyżowany został nie Judasz, lecz jego wysłannik imieniem Tycjan. W każdym razie islam odrzuca jako absurd śmierć Jezusa na krzyżu, twierdząc, że prawdziwy Jezus został przez archaniołów, w okresie męki swego sobowtóra, ukryty w niebie, skąd powrócił po trzech dniach, by pocieszać matkę i apostołów.

Tradycja muzułmańska mówi, iż nawet o fakt męki Jezusa toczył się spór między Mahometem, a gminą chrześcijańską, na której czele stał wówczas biskup arabski Abu Haret; gdy chrześcijanie zbliżyli się dla odbycia dysputy, nagle zabrakło im odwagi na widok rozmodlonego Mahometa. Oczywiście nie ma na to najmniejszych danych historycznych, któreby pozwalały twierdzić, że w ogóle był projekt takiej dysputy. Wielki kłopot komentatorom Koranu sprawiał natomiast fakt, że w 47 i 48 wierszu trzeciej *sury* zarysowują się wyraźne sprzeczności, gdyż najpierw mówi się, że Jezusa „chcieli umęczyć", ale Bóg pokrzyżował szyki Żydów, a zaraz potem Bóg mówi do Jezusa: „zesławszy na ciebie śmierć". Toteż interpretacja tego fragmentu jest wśród teologów muzułmańskich bardzo niejasna i zagmatwana.

Ostro potępia Koran Żydów za ich stosunek do Jezusa: „Do niedowiarstwa przydali oni spotwarzanie Marii i syna Marii, posłańca Bożego" (IV,154). „I rzekli: skazaliśmy na śmierć Mesjasza, Jezusa syna Marii, posłańca Bożego; lecz oni go nie skazali na śmierć i nie ukrzyżowali; postać pozorna ciała zawiodła ich okrucieństwa" (IV, 155).

Wychwalając Jezusa, Mahomet szybko odcina się od chrześcijańskiego spojrzenia na osobę Chrystusa, aby nie popaść w podejrzenie, że sam staje się chrześcijaninem. Zaznacza to m. i. tymi słowami: „Ci, którzy powiadają, że Jezus, syn Marii jest Bogiem, mówią bluź-

nierstwo. Nie powiedziałże on sam: chwalcie Boga mojego i waszego Pana: kto daje najwyższemu równego, nie wnijdzie do rozkosznych ogrodów, ogień będzie jego mieszkaniem, odrzucony niech się nie spodziewa ratunku. Ci, którzy wierzą w trójcę Boga, są bluźniercami: jeden tylko jest Bóg. Jeśli nie zmienią wiary swej, kara bolesna będzie nagrodą ich bezbożności" (V, 77). „Mesjasz, Jezus syn Marii, jest tylko posłańcem Najwyższego: inni posłańcy poprzedzili go. Jego matka była cnotliwa. Oni pożywali pokarm" (V, 79).

Mahomet akcentuje mocno ludzką istotę Jezusa i Marii, zakładając, iż gdyby natura ich była boska, nie potrzebowaliby odżywiać się.

W niektórych fragmentach prorok wykazuje już pewne zdenerwowanie i jakby pod wpływem daremności swych wypowiedzi uderza w gniewny ton: „Żydzi powiadają, że Ozair jest synem Bożym, chrześcijanie to samo mówią o Jezusie. Oni mówią jak niewierni, którzy ich poprzedzili i zaprzeczali jedności boskiej. Niech niebo ukarze ich bluźnierstwa. Oni swych kapłanów, zakonników Jezusa, syna Marii, nazywają Panami, a im rozkazano słuchać jednego Boga, nad którego nie masz innego. Przekleństwo tym, którzy tamtych do Jego części przyłączą" (IX, 30—31). Po tych słowach rozdrażnienia znajdujemy dalej wyrazy uznania: „Oświeciłem Jezusa i jego matkę na podziwienie świata; wyniosłem ich do krainy, w której mieszkał pokój, po której płynie czysta woda" (XXIII, 52). „Jezus będzie przykładem i nauką poprzedzającą zbliżenie ostatecznego sądu. Strzeżcie się wątpić o jego przyjściu" (XLIII, 57—64).

Tradycja muzułmańska opierając się na powyższych słowach oczekuje przyjścia Chrystusa przed sądem ostatecznym. Ma on zabić antychrysta w mieście Luddije w Syrii, po czym uda się do Jerozolimy, gdzie jako *imam* odprawi modły w języku arabskim i wezwie wszystkich chrześcijan do przyjęcia islamu. „Jezusowi Synowi Marii dałem proroctwo i ewangelię. W serca jego uczniów wlałem pobożność, miłosierdzie i ochotę do życia zakonnego. Oni je ustanowili, żeby się stać miłymi bogu, chociaż ten obowiązek nie był na nich włożony" (LVII, 27). Zaznaczywszy w ten sposób swe stanowisko wobec życia zakonnego prorok wkłada w usta Jezusa zapowiedź własnego pojawienia się na ziemi: „Jestem apostołem Boga, mówił Jezus, syn Marii, do Żydów. Przychodzę potwierdzić prawdy zawarte w Pentateuchum, piśmie, które mnie poprzedziło, i przepowiedzieć przyjście proroka, który po mnie nastąpi. Imię jego będzie Achmed. Jezus dowiódł swego poselstwa cudami, a niewierni wołali: to jest zwodziciel" (LXI, 6).

Mahomet podkreślając prawdziwość misji Jezusa i nie poruszając już w tym delikatnym dla niego momencie drażliwego dlań problemu Trójcy, wkłada w usta Chrystusa zapowiedź własnego (t. j. Ma-

hometa) przyjścia jako Achmeda, które to imię jest jednym z jego przydomków oznaczającym szczęśliwego. Tymi słowami daje wyraźnie do zrozumienia, że jest najmłodszą gałęzią wyrastającą z pnia nauki Jezusa.

Teologia muzułmańska, mimo iż nie uznaje Chrystusa za Boga, jednakże uważa go za człowieka uprzywilejowanego. Koran naucza, iż Bóg „ukształcił człowieka z krwi zsiadłej" (XCVI, 2). To pojęcie przeszło do Arabów z przekonań starożytnych. Dawał mu wyraz Arystoteles, uważając, że elementem, z którego powstaje człowiek, jest krew kobiety uchodząca w okresie menstruacji. W tradycji muzułmańskiej tylko troje z ludzi było innego pochodzenia: Adam i Ewa stworzeni rękami *(sic!)* bożymi i Jezus powołany do życia tchnieniem boskim. Tak więc mamy tu do czynienia z jedną z wielu niekonsekwencji koranicznych, która z jednej strony uznaje Jezusa za zwykłego człowieka, gdyż jadł pokarmy jak człowiek i potrzebował ich do życia, zaś z drugiej strony wyróżnia go spośród wszystkich innych ludzi przywilejem specyficznego poczęcia.

W przytoczonych fragmentach odnoszących się do postaci Chrystusa da się zauważyć wybitny szacunek i uznanie dla osoby Jezusa jako proroka, a nawet można doczytać się miejscami pewnej zazdrości. Chodzi tu o domenę cudów. Gdy muzułmanie zwracali się do Mahometa o wykazanie się cudami dla potwierdzenia swego proroctwa, oświadczał, że prorokiem „od cudów" był zasadniczo Jezus, zaś on sam stworzył cud największy, którym jest Koran.

Postać Jezusa w Koranie, można powiedzieć śmiało, jest po Mahomecie najwybitniejszą postacią obok Mojżesza. Słowa niechętne wymykają się Mahometowi nie pod adresem samego Jezusa, ale pod adresem interpretacji jego boskości uparcie powtarzanej przez chrześcijan. Oczywiście to uznanie i te względy były zawsze i są nie wystarczające dla strony chrześcijańskiej. Z drugiej strony praktyka wojenna w ciągu historii, szczególnie w momentach większego rozpalenia bitewnego, kazała muzułmanom zapominać o uprzywilejowanej pozycji Jezusa w ich własnym systemie religijnym. Doprowadzało to do wystąpień zdecydowanie wrogich chrześcijaństwu, do różnych profanacji, w których wyładowywała się nienawiść do wroga. Gdy cichł szczęk oręża, przychodziło znów otrzeźwienie, którego wyrazem była daleko posunięta tolerancja. Jedynym na przykład ograniczeniem religijnym dla chrześcijan w czasie okupacji arabskiej w Hiszpanii był zakaz bicia w dzwony, gdyż głos dzwonu silniejszy od głosu *muezzina* mógłby sugerować, że chrystianizm silniejszy jest od islamu. Chrystianizm był dla muzułmanów przede wszystkim świadectwem niedorozwoju, niekonsekwentnego utknięcia w martwym punkcie.

MARIA

Szacunek i cześć dla osoby Jezusa przenosi się w Koranie również na jego Matkę, której islam na równi z chrześcijaństwem przypisuje atrybut trwałego dziewictwa. Elementy apokryficzne, z których korzystał islam „wzbogacają" życiorys Marii „nowymi" szczegółami. Prorok wypowiada się w Koranie przeciw boskości Marii, która to cecha zdaje się jej być przypisywana powszechnie przez ówczesne sekty chrześcijańskie. Trzecia *sura* mówi o narodzeniu Marii z ojca Zachariasza, czyli Imrana, oraz żony jego Annah.

Tradycja muzułmańska twierdzi, że szatan dotyka się każdego nowo narodzonego dziecka, a jedynie Maria i Jezus wolni byli od tego dotknięcia, gdyż zrodzeni byli bez grzechu. Prócz tego Maria była niepokalana w żywocie swej matki i błogosławiona, na skutek specjalnie gorących modlitw jej matki Annah.

Widzimy więc właściwie, że islam akceptuje dogmat niepokalanego poczęcia, aczkolwiek w nieco zmienionej interpretacji. Podobnie też ustosunkowuje się do zagadnienia zmazy grzechu pierworodnego. *Sura* dziewiętnasta powtarza akt zwiastowania, przybierając go w nowe szczegóły: „Wywyższaj Marię w Koranie, wywyższaj dzień, w którym oddaliła się na wschód od swej rodziny. Ona tajemnie wzięła zasłonę, by się okryć, a jam posłał do niej Gabriela, ducha mojego w postaci człowieka. Miłosierny jest moją ochroną, zawołała Maria, jeśli się go boisz. Jestem posłańcem Boga, rzekł anioł, przychodzę zwiastować ci błogosławionego syna. Jakże mogę mieć to dziecię, odpowiedziała dziewica. Żaden śmiertelny nie zbliżył się do mnie i nie znam, co to jest występek. Że się tak stanie, odpowiedział anioł, zapewnia cię o tym znak Najwyższego. Łatwy to cud dla Niego. Syn twój będzie dla ludzi łaską Boga. Taki jest rozkaz Niebios. Poczęła dziecię i poszła w miejsce ustronne. Boleści poczęcia schwyciły ją przy jednym drzewie i zawołała: Oby się podobało Panu, żebym umarła zapomniana i opuszczona od ludzi, pierwej nimem poczęła. Nie smuć się, odpowiedział głos. Niedaleko od ciebie za sprawą Boga płynie przezroczysty strumień. Wstrząśnij palmą, a ujrzysz spadające, dojrzałe daktyle. Jedz, pij i orzeźwij twe oko, a jeśli kto cię zapyta, odpowiedz mu: ślubowałam miłosiernemu post i z człowiekiem mówić nie mogę. Wróciła do swej rodziny, niosąc na ręku syna. Mario, mówiono do niej, dziwna przygoda trafiła się tobie. Siostro Aarona, twój ojciec był sprawiedliwy, matka cnotliwa. Za całą odpowiedź dała im znak, by zapytali syna. Będzie przemawiać to dziecko w kolebce? — zapytano jej. Jestem sługą Boga — odpowiedziało dziecko. On mi dał ewangelię i uczynił prorokiem. Jego błogosławieństwo nieodstępne mi będzie.

On mi zalecił wiernie spełniać jego naukę o modlitwie i dawaniu jałmużny. On w serce moje wpoił miłość synowską ku matce, a uwolnił od dumy, której towarzyszy nędza. Pokój, dany mi w dzień narodzenia mego, towarzyszyć mi będzie aż do śmierci, do zmartwychwstania mego. Tak mówił Jezus, prawdziwy syn Marii, narodzony ze słowa Bożego, o czym nie ma wątpliwości. Bóg nie może mieć syna. Niech będzie chwała jego imieniu. On rozkaże, a na głos Jego nicość ożyje. Bóg jest panem moim i waszym. Chwalcie go, jest to droga zbawienia. Długi spór wiedli sekretarze względem tego synostwa. Biada tym, którzy w sąd ostateczny nie wierzą" (XIX, 16—38).

Komentatorzy Koranu uważają, że poczęcie Jezusa nastąpiło na wschód od Jerozolimy, dokąd udała się Maria. Tam Archanioł Gabriel tchnął w jej ucho. Gdy Maria poczuła, że jest brzemienną, wsparła się o pień palmy, która natychmiast okryła się zielenią i w jednej chwili wydała owoce. Przypisują jej też brata Aarona i tak Koran wielokrotnie ją nazywa „siostrą Aarona". Świadectwem Marii były dziecinne cudy Jezusa, przemawianie z kolebki i zamienienie glinianego ptaszka w żywego, co miało tak przerazić Żydów, iż zabronili swym dzieciom wspólnej zabawy z małym Jezusem. Zapowiedź zmartwychwstania Jezusa interpretuje się jako zmartwychwstanie w dniu sądu ostatecznego, a nie w trzy dni po śmierci na krzyżu, której muzułmanie jak już wiemy, zaprzeczają. Dwukrotnie poświęca Koran uwagę dziewictwu Marii, mówiąc m. i.: „Opiewaj sławę Marii, która zachowała swe panieństwo niepokalane. Tchnąłem na nią duchem moim. Ona i jej syn stali się podziwieniem świata" (XXI, 91).

EWANGELIE

Koran jest pełen wzmianek o ewangeliach, czyniąc tu wiele błędów anachronicznych, takich jak na przykład posługiwanie się przez Jezusa Ewangeliami. Mahomet zestawia Koran z Ewangeliami, podkreślając wyraźnie wyższość pierwszego. Niemal na równi i bardzo często obok siebie stawiane są: Pięcioksiąg Mojżesza i Ewangelie. Stosunek Koranu do Ewangelii jest po swojemu pozytywny, analogicznie do stosunku chrześcijan do ksiąg Starego Testamentu. „Po prorokach posłałem Jezusa, syna Marii, dla potwierdzenia Pentateuchum. Dałem mu Ewangelię, która jest pochodnią wiary i daje piętno prawdy starożytnemu pismu. Księga to świeca i uczy bojących się Pana" (V, 50).

Koran jest ostatecznym ogniwem rozwojowym nauki Mojżesza i Jezusa. Wyraz temu daje Mahomet w *surze* trzeciej: „On zesłał tobie księgę, która zawiera prawdę, dla potwierdzenia ksiąg, które ją

poprzedziły. Przed nią zesłał Bóg Pentateuchum i Ewangelię, iżby ludziom służyły za przewodniki. On zesłał z nieba Koran" (III, 2). „On go nauczy pisma i mądrości: Pentateuchum i Ewangelii" (III, 43) — mówi o Jezusie.

„Wy co znacie pisma, za cóż to czynicie spór o Abrahama? Wszakże Pentateuchum i Ewangelia po nim już do was doszły" (III, 58) — wspomina Mahomet, tłumacząc, że już Abraham nie był ani wyznawcą religii żydowskiej, ani chrześcijańskiej, ale prawowiernym muzułmaninem.

Nawet swoją działalność i proroctwa stara się Mahomet oprzeć na niesprecyzowanych bliżej wzmiankach z pięcioksięgu Mojżesza i Ewangelii: „Ci, którzy wierzą w proroka, którego nie ludzka nauka oświeciła, a o którym Pentateuchum i Ewangelia czynią wzmiankę, ci, którzy czcić będą, pomagać mu i pójdą za światłem z nieba zesłanym, szczęśliwość będą mieć w udziale" (VII, 156).

Z braku konkretów Mahomet gorliwość wyznawców islamu porównuje z pszenicznym ziarnem w Ewangelii, by udowodnić łączność swego systemu z tradycją żydowsko-chrześcijańską. „Mahomet jest posłańcem boskim. Uczniowie jego są straszni niewiernym, a ludzcy pomiędzy sobą. Widzicie, jako się schylają, kłaniając Panu i wzywając Jego miłosierdzia zajęci są jedynie chęcią podobania się Jemu. Dowody pobożności ich okazują się na ich czole. Pentateuchum i Ewangelia porównują ich gorliwość do ziarnka pszenicy, które wyrasta z ziemi. Ono wzrasta, powiększa się i umocowywa na swoich korzeniach. Rolnik spogląda na nie z radością" (XLVIII, 29).

CHRZEŚCIJANIE

Stanowisko Koranu względem chrześcijan jest już znacznie surowsze, bo wykracza ono poza ramy teorii, wchodząc w dziedzinę życia praktycznego. Z chrześcijanami wszakże islam stykał się bezpośrednio od swego zarania. Nie była to więc już kwestia dogmatyczna, ale kwestia taktyki, jakże często politycznej. W zależności też od sytuacji politycznej przychodziły w pomoc Mahometowi różnorodne objawienia. Chodziło o wygranie własnego interesu wśród trzech partnerów: muzułmanów, chrześcijan i żydostwa. Raz więc zbliżano się do Żydów, by uderzać w chrześcijan, to znów czyniono sobie sojusznika z chrześcijan, gdy zagrażały zamieszki pogańskie lub też gdy rosła siła mniejszości żydowskiej. Chwiejność i fluktuacje ustosunkowania się do chrześcijan w Koranie zaznaczają się nadzwyczaj ostro, z czego widać, jak bardzo te zagadnienia dyktowane były potrzebami chwili. Nie ulega kwestii, że jednak zawsze traktowani są oni lepiej od pogan i Koran otwiera im lepsze perspektywy

życia przyszłego niż innym religiom. „Muzułmanie, żydzi, chrześcijanie, sabejczycy, którzy wierzyć będą w Boga i w dzień sądu oraz dobrze czynić będą, otrzymają za to nagrodę z rąk Jego i wolni będą od mąk i bojaźni" (II, 59). Ten ustęp Koranu był przyczyną niemałego kłopotu komentatorów, gdyż właściwie dowodził on, że ktokolwiek zachowuje wiarę w jedynego Boga, życie przyszłe i kto wypełnia dobre uczynki, dostąpi zbawienia. Dlatego też dla osłabienia go posługują się uczeni teologowie muzułmańscy wierszem 79 z *sury* trzeciej. Brzmi on: „Kto by inną niż islam wyznawał wiarę, nie odniesie żadnego stąd pożytku i należeć będzie do liczby odrzuconych".

A oto słowa dyktowane w przystępie wzrostu ducha pojednawczego i tolerancji: „Chrześcijanie będą sądzeni podług ewangelii. Ci, którzy by ich sądzili inaczej, będą przewrotni. Posłałem tobie prawdziwą księgę, zawierającą pisma, które ją poprzedziły, dającą o nich świadectwo. Rozsądzaj sprawy chrześcijan z żydami podług zaleceń boskich, nie idź za ich żądzami i nie zbaczaj z nauki, którą przyjąłeś. Każdemu z was dałem przepisy postępowania z ludźmi i wskazałem ubitą drogę. Bóg mógł was wszystkich połączyć pod jedną wiarą, lecz On chciał doświadczyć, czy będziecie posłuszni różnym Jego przykazaniom. Starajcie się wszyscy czynić dobrze, bo wszyscy powrócicie do Niego, a On ukaże błędy wasze" (V, 51—53). „Doświadczycie, że żydzi i bałwochwalcy są największymi nieprzyjaciółmi wiernych. Między chrześcijanami zaś znajdziecie przywiązanych ku wiernym, ponieważ oni mają kapłanów i zakonników oddanych pokorze. Gdy słyszą czytanie Koranu, ujrzysz ich płaczących z radości, iż poznali prawdę. Panie! — wołają — my wierzymy. Zapisz nas do liczby dających świadectwo". (V, 85—86).

W momencie rozgoryczenia Mahomet odwołuje, co powiedział: „Wierni! Pamiętajcie, że większa część księży i zakonników pożera bezużytecznie cudze dobra, a ludzi sprowadza z drogi zbawienia". Komentatorzy twierdzą, że była to reakcja proroka na symonię oraz wszelkiego rodzaju prezenty dla księży, celem uzyskania odpustów i dyspens. Tradycja muzułmańska opierając się na słowach odnoszących się do piekła: „Jest w nim siedem bram, przy każdej miejsce dla nich wyznaczone" (XV, 44), dzieli piekło na siedem części, z których każda jest sroższa od następnej. Ciekawe, że dla ateistów przeznaczony jest oddział piekła najlżejszego, to jest pierwszy, żydzi zajmą czwarty, a najgłębszy hipokryci i zdrajcy ojczyzny. Gdzież są chrześcijanie? Jeśli tak można rzec, w zerowym. W czymś, co stanowi analogię do katolickiego pojęcia otchłani. W tej części piekła, gdzie nie cierpi się żadnych mąk, ale też nie doznaje się żadnych uciech raju, dostępnego wyłącznie dla muzułmanów. Tej tra-

dycji zdaje się zaprzeczać z kolei taki fragment: „Żydzi i chrześcijanie różnią się w wierze swojej, ale wszyscy powrócą do mnie" (XXI, 93).

Nawołuje Mahomet wreszcie do pracy misyjnej wśród chrześcijan: „Opowiadanie jedności Boga sprawiło przez zawiść wielkie spory. Gdyby wyrok odkładający ukaranie niedowiarków nie był już ogłoszony, niebo ukończyłoby ich kłótnię. Żydzi i chrześcijanie wątpią o prawdzie. Wzywaj ich do przyjęcia islamu, przestrzegaj sprawiedliwości, która tobie jest zalecona, żądzom ich nie pobłażaj i mów: wierzę w księgi święte, niebo mi nakazuje sądzić was sprawiedliwie. My chwalimy tegoż samego Boga, co i wy. My mamy nasze uczynki, a wy wasze. Niech pokój między nami panuje. Przedwieczny ogłosi los wasz. On jest końcem wszystkich rzeczy. Jeśli będziecie wieść spory o religię, której naukę przyjęliście, uczynki wasze będą próżne przed Bogiem, a gniew i kary Jego dotkną was" (XLII, 13—15). Z tej zmiennej, ale raczej pobłażliwej dla chrześcijaństwa postawy Mahometa wnioskować należy, że interpretacja Koranu, odnoszącego się niezmiernie surowo do niewiernych-pogan, poszła z biegiem historii po linii utożsamienia niewiernych z chrześcijanami. Ujawniło się to szczególnie w okresie walk islamu z chrześcijaństwem.

Weźmy dla przykładu dwa cytaty: „Są, którzy chcieliby wiarę naszą zjednoczyć z wiarą ich narodu. Ilekroć wrócą do nieporządku, zostaną pobici. Jeżeli nie ustają w walczeniu przeciw wam, kroków nieprzyjacielskich nie zaprzestają i pokoju wam nie ofiarują: imajcie ich i zabijajcie, gdziebykolwiek zostawali. Daję wam nad nimi władzę wyraźną" (IV, 92). „Gdy Wszechmocny stworzył niebo i ziemię, podzielił rok na dwanaście miesięcy. Ta liczba wyryta była w świętej księdze. Z nich cztery miesiące są święte. To jest wiara prawdziwa. Podczas tych miesięcy wystrzegajcie się niegodziwości, lecz z niewiernymi walczcie w każdym czasie, jeśli oni wam nie dają pokoju" (IX, 36).

Nic też dziwnego, iż znamy w historii okresy zawieszania tolerancyjnego stosunku islamu względem chrześcijan, co jednak znacznie częściej miało tło polityczne niż religijne. Gdy chciano przerwać z jakichś względów świętą wojnę przeciw niewiernym, było przecież w zapasie wskazanie proroka: „Dla wiary nie prześladuj bliźnich. Droga zbawienia różni się dość od błędnej" (II, 257).

ETYKA

Etyka Koranu jest dwuznaczna. Właściwie wszystko zależy od osobowości wyznawcy. Trzymając się litery Koranu jeden człowiek może być jednostką o najwyższych wartościach etycznych, drugi zaś okrutnikiem i złoczyńcą. We wskazaniach etycznych ukazują się w całej pełni wszelkie nastroje Mahometa, odzywają się niechęci, humory i słabości. Postarajmy doszukać się tych wskazań etycznych, których zewnętrzne choćby powinowactwo z etyką chrześcijańską nie jest trudne do udowodnienia. Motyw miłości bliźniego wysuwa się tu na plan pierwszy. „W nagrodę gorliwości mojej ja żądam tylko, żebyście kochali bliźnich swoich" (XLII, 22). „Dla tych, którzy się strzegą niegodziwości i grzechu i którzy umieją gniew swój hamować, iżby mogli przebaczyć bliźniemu" (XLII, 35) przeznaczone są skarby niebieskie — twierdzi prorok. Idea miłości bliźniego rozwinięta jest w Koranie zdecydowanie na wzór chrześcijański. Znajdujemy tu odpowiednik naszej *caritas* i pochwałę ewangelicznego ubóstwa. Dary niebios przeznaczone są: „Dla spuszczających się na wolę Boga, odprawujących modlitwę, postępujących roztropnie i dla tych, którzy część swoich dostatków rozdają ubogim. Dla tych, którzy biednych bronią od ucisku. Zemsta powinna być zastosowana do krzywdy, lecz wspaniały człowiek, który przebaczy. Ma dla siebie zapewnioną nagrodę u Boga, bo On nienawidzi gwałtu" (XLII, 36—38). „Prawo nie potępia tego, kto szuka sprawiedliwości za krzywdę. Ale ogłasza straszliwe męki dla tego, który zagłusza w sercu swoim głos przyrodzenia i staje się niesprawiedliwym ciemiężycielem. Bo taki zostanie ofiarą męczarni. Człowiekiem mądrym jest ten, który umie przebaczać i słucha praw ustanowionych przez Przedwiecznego" (XLII, 39—41). „Gdy was zapytają: co ludzie dobrego czynić obowiązani? Odpowiedzcie im: wspierajcie nasze dzieci, krewnych, sieroty, ubogich, pielgrzymów, a dobro, które uczynicie, wiadome będzie Wszechmocnemu" (II, 211). Trzeba powiedzieć, że wskazanie to wywołało olbrzymi rozrost, a nawet przerost instytucji charytatywnych w świecie muzułmańskim.

Życie dziecka, czy to dziewczynki, czy chłopca jest olbrzymią wartością. Zwyczaj zabijania córek rozpowszechniony wśród pogańskich plemion w okresie Mahometa spotkał się z najostrzejszym napiętnowaniem. Prorok stwierdził, że przekonanie, jakoby córki były nadmiernym ciężarem i „rzeczą" zbyteczną, ponieważ żony i niewolnice można zdobyć na wojnie, jest przejawem barbarzyństwa. O sprawcach takich postępków wyraża się z pogardą: „Dla umocnienia swej wiary i pociągnięcia w przepaść bliźnich za zasługę sobie uważali zabijanie własnych dzieci. Gdyby Najwyższy chciał, nie

dopuściłby tego barbarzyństwa. Uciekaj od nich i od ich bluźnierstwa" (VI, 138). „Niech bojaźń ubóstwa nie doprowadza was do zabijania własnych dzieci. Ja ich i wasze potrzeby opatrzę, a taki postępek jest zbrodnią szkaradną" (XVIII, 33).

Jakie dobre uczynki cieszą się przede wszystkim uznaniem Boga, wykłada Mahomet w największej *surze* Koranu zatytułowanej „Krowa". „Zapytywać ciebie będą o wino i gry hazardowe. Powiedz, iż to jest raczej występne i zgubne niż użyteczne. Zapytają o jałmużnę. Powiedz im: dawajcie tyle, ile możecie dawać. Tak Bóg daje poznać swe prawa, iżbyście na tym i na tamtym świecie o Nim pamiętali. Zapytają, co powinni są sierotom. Powiedz im: sprawcie, aby zakwitły ich dziedzictwa. Jeśli wspólnie używacie majątku swego z nimi, pamiętajcie, iż to są wasi bracia i że Bóg umie rozróżnić tego, który psuje, od tego, który ulepsza" (II, 216—219).

Ufność Bogu winna cechować prawowiernego muzułmanina. Słowa Koranu przypominają tu niezmiernie kolektę na dzień Zielonych Świątek. „Być może, że będziecie nienawidzić to, co wam pożyteczne, żądać szkodliwego. Bogu wiadome jest, czego wam potrzeba, lecz wy nie wiecie" (II, 213).

*

Z zestawienia powyższych danych nie należy wyciągać zbyt daleko idących wniosków o bliskości idei chrześcijaństwa i islamu. Interesowały nas tu bowiem jedynie punkty styczne, a pominięto nieomal całkowicie sprzeczności poza problemem Trójcy świętej. Mimo to pokrewieństwo to istnieje tak w praktyce, jak i teorii. Nieznajomość islamu w świecie chrześcijańskim i nieznajomość katolicyzmu w świecie muzułmańskim stwarza przeświadczenie, że mur oddzielający te religie jest wyższy, niż jest on w istocie. W momencie gdy przeżywamy odrodzenie świata muzułmańskiego, uświadomienie sobie rzeczywistych proporcji w tej dziedzinie winno okazać się pożyteczne dla obu stron.

Marek Antoni Wasilewski

LITERATURA

Abel Armand, *Le Coran*, Bruxelles 1951, Office de publicité.
Bennabi Malek, *Le Phénomène Coranique*, Alger 1946, En-Nahdha.
Dermenghem Emile, *Mahomet et la tradition islamique*, Paris 1956, Editions du Seuil.
Kasimirski M., *Le Coran. Traduction nouvelle faite sur le texte arabe*, Paris 1855, Charpentier Libraire-Editeur.

Pellegrin Arthur, *L'Islam dans le Monde*, Paris 1950, Payot.
Bartoszewicz Julian, *Krytyka przekładu Koranu*, Kronika Literacka, 1858.
Hirschberg J. M., *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Islams*. Kraków 1939, Polska Akademia Umiejętności.
Kowalski Tadeusz, *Na szlakach islamu*, Kraków 1935, Polskie Towarzystwo dla Badań Europy Wschodniej i Bliskiego Wschodu.
Maulvi Muhammad Ali, *Islam — religia ludzkości*, „Przegląd islamski", Warszawa 1931.
Koran. Z arabskiego przekład polski Jana Murzy Tarak Buczackiego, Warszawa 1858, Aleksander Nowolecki, t. I/II.

UWAGI

Wszystkie cytaty z Koranu wedle tłumaczenia polskiego Jana Murzy Tarak Buczackiego.

Cyfry rzymskie w nawiasach oznaczają numer sury. Cyfry arabskie kolejność *aja* (wiersza).

IV. PRAWDA I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

JACQUES MARITAIN

PRAWDA I BRATERSTWO

Na pierwszy rzut oka szczególnie przykro uderza nas fakt, że ludzie ubiegający się o mądrość i o przeniknięcie najwyższych prawd, nie tylko nie zgadzają się z sobą, co normalne, ale wykazują często nietolerancję, którą już stary Arystoteles określił jako bardziej zaciekłą, niż konkurencyjne stosunki garncarzy, malarzy i literatów. Odmawiają sobie wzajemnie intelektualnego prawa istnienia. W istocie jednak nie jest to tak dziwne, bo podstawą tolerancji bywa współżycie i stąd łatwiej ją osiągnąć w sprawach praktycznych, niż w oderwanej problematyce. Gdy trzeba wyciągnąć kogoś z pożaru, tolerancyjna współpraca między ateistą i chrześcijaninem, deterministą i zwolennikiem wolnej woli nie nasuwa żadnych trudności. Pojawią się one za to przy dociekaniu prawdy o naturze ludzkiej woli.

Prawdę mówiąc filozofowie są z natury nietolerancyjni i jeśli potrafią szczerze się tego wyzbyć, znaczy to, że cnota odniosła w nich wielkie zwycięstwo nad naturą. Obawiam się, że to samo można powiedzieć o teologach. Descartes, lubujący się w tym temacie, obarczał nawet teologów (niekartezjańskich) odpowiedzialnością za wszystkie wojny na świecie. A jednak zarówno filozofowie jak teologowie na pewno nie są niezdolni wznieść się ponad tę naturalną skłonność — i żywić tym większy szacunek dla człowieka pozostającego w błędzie, im bardziej leży im na sercu prawda, którą tamten lekceważy lub zniekształca.

Dochodzimy tu więc do sprawy wzajemnego zrozumienia i współpracy między ludźmi odmiennych przekonań — przy zachowaniu wierności bezkompromisowej dla prawdy, tak jak każdy z nich ją widzi; i to nie w płaszczyźnie doczesnej tylko i przy doczesnych zadaniach, lecz w porządku religijnym i poznawczym. Nie ulega wątpliwości, że społeczeństwo musi dla wspólnych ziemskich celów łączyć ludzi o różnej przynależności duchowej, lecz jak mogłoby

osiągnąć trwały pokój w doczesności bez podstaw wzajemnego szacunku i zrozumienia w dziedzinie najważniejszej dla człowieka — duchowej i religijnej?

Z wielu względów wolę tu mówić o „braterstwie międzyludzkim", niż o „tolerancji". Ten ostatni termin przekracza ramy stosunków międzyjednostkowych, a więc i temat niniejszego odczytu.[1] Z jednej strony na przykład występuje problem „dogmatycznej tolerancji". Czy jest moralnym obowiązkiem człowieka szukać religii prawdziwej i przyjąć ją, skoro ją znajdzie? Tak. Czy Kościół ma prawo potępiać błędy przeciwne Objawieniu boskiemu, którego jest depozytariuszem? Oczywiście. A z drugiej strony „tolerancja cywilna": czy społeczność powinna respektować autonomię sumień i wstrzymać się od narzucania wierzeń siłą? Oczywiście jeszcze raz tak.

Poza tym słowo „braterstwo"[2] mieści sens pozytywny, jest czymś zarówno pozytywnym jak elementarnym w stosunkach ludzkich. I właśnie braterstwo, serdeczne koleżeństwo ludzkie łączące członków różnych rodzin religijnych wydaje mi się kardynalną sprawą naszej epoki.

Tu uprzedzić chcę możliwe nieporozumienie: w żadnym wypadku wierność prawdzie i uczciwość intelektualna nie mogą opłacać kosztów takiego zbliżenia. Nie ma też mowy, by podstawą miało tu być jakieś „wspólne minimum" przekonań, czy też wzajemne prawo do wątpienia. Wręcz przeciwnie, taka „fraternizacja" zakłada maksymalną wierność każdego dla światła, jakie mu jest dane. A co więcej, jeżeli ma być czysta, a stąd silna i skuteczna, musi być wolna od wszelkich rachub doczesnych. Religia nawet w najmniejszym stopniu nie może tu być podporządkowana obronie interesów i pozycji ziemskich.

Nie wątpię, że każdy zgodzi się na wymienione tu warunki negatywne. Ale od strony pozytywnej same nawet podstawy i racje takiego zbratania między wyznawcami różnych wiar załamują się najrozmaiciej w pryzmatach różnych światopoglądów. A głębokie różnice w mentalności są nieuniknione i nie wyrównają się nigdy. Aż do dnia wieczności mogą przetrwać te rozmaite światy myślowe bez wspólnej miary. Nie ma sensu zamykać na to oczu.

---

[1] *Truth and Human Fellowship*, Princeton 1957. Zamieszczony tekst zawiera trzecią część odczytu.

[2] „Braterstwo międzyludzkie" wydaje mi się najbliższym, choć niedokładnym odpowiednikiem słowa „fellowship", w tym sensie, w jakim używa go autor. (Przyp. tłum.).

Jako ludzie nosimy w sobie ontologiczną tajemnicę osobowości i wolności. Ale właśnie w tej tajemnicy osobowości tkwią korzenie prawdziwej tolerancji i zbratania. Nie porządek intelektualny, nie świat idei jest tu fundamentem, ale porządek serca i miłość. Chodzi o przyjaźń, naturalną ludzką przyjaźń, lecz naprzód i w większym jeszcze stopniu o miłość wzajemną w Bogu i dla Boga. A miłość odnosi się do osób, nie do esencji, cech lub idei; tajemnica osób i boskiej w nich obecności wchodzi tu w grę. Tak więc nie jest to zbratanie wiar, ale zbratanie wierzących ludzi.

Nasze opinie (słuszne lub nie) o cudzych brakach, ograniczeniach czy pomyłkach nie przeszkadzają nam przecież przyjaźnić się i szukać porozumienia. W tego rodzaju braterskim dialogu musi być pewien rodzaj amnestii — nie dla idei, bo idee, jeśli są fałszywe, nie zasługują na pobłażliwość — ale dla współtowarzyszy drogi i warunków w jakich podróżują. Każdy wierzący wie bardzo dobrze, że wszyscy będziemy osądzeni — zarówno on jak i inni. Lecz nikt z nas nie jest Bogiem, aby sądzić, i nikt nie wie, jaki sam jest w oczach Boga. I tutaj ewangeliczne „Nie sądźcie" stosuje się z całą mocą. Można wyrokować o ideach, prawdach lub błędach; złych albo dobrych czynach; o charakterze, temperamencie oraz zewnętrznych objawach czyjegoś usposobienia. Lecz absolutnie nie wolno nam sądzić dna serc, tej niedostępnej twierdzy osobowości, w której dzień po dniu przędzie ona swój los i swe związki z Bogiem. W tej dziedzinie możemy zrobić tylko jedno: zaufać Bogu. I do tego właśnie nakłania nas miłość bliźniego.

Chciałbym poświęcić moment uwagi wewnętrznym prawom i przywilejom tej miłości, braterskiej przyjaźni, właśnie gdy chodzi o stosunki z wyznawcami innej religii (jak również stosunki wierzących z niewierzącymi). Już podkreśliłem, że byłoby błędem powiedzieć: przyjaźń sięga p o n a d dogmaty, czy też: istnieje p o m i m o dogmatów wiary. To pogląd nie do przyjęcia dla tych, którzy wierzą, że słowo Boże jest równie absolutne, jak jedność i transcendencja Boża. Miłość wzajemna opłacona ceną wiary, bazująca na takim czy innym eklektyzmie, przypominałaby przypowieść Lessinga o trzech pierścieniach: „Kocham tego, kto nie podziela mojej wiary, bo ostatecznie nie jestem pewien, czy moja wiara jest prawdziwa, czy mój pierścień nosi na sobie maksymę prawdy"; wiara znalazłaby się w lamusie tradycji, opieczętowanym przez agnostycyzm i względność. Każdy kto wierzy, że usłyszał słowo Boga, musiałby w tego rodzaju miłości widzieć postawienie człowieka powyżej Boga.

Miłość zasługująca na miano prawdziwej c a r i t a s kieruje się — przeciwnie — naprzód do Boga, a stąd do wszystkich ludzi: ponieważ im bardziej kochamy ludzi w Bogu i dla Boga, tym bar-

dziej kochamy ich dla nich samych i w prawdziwej ich istocie. Co więcej taka miłość rodzi się i trwa w wierze, sięgając równocześnie ku wszystkim, którzy nie posiadają tej samej wiary. To właśnie stanowi znamię wyróżniające naszej miłości: gdziekolwiek idzie, niesie z sobą wiarę.

Nie ogranicza się także do uznania e g z y s t e n c j i innych — choć w gruncie rzeczy i to już stanowi dla człowieka trudność, oraz implikuje zasadniczo całą resztę. Nie tylko uznajemy, kochając, że drugi człowiek istnieje, lecz dostrzegamy w nim coś więcej, niż jedną z manifestacji świata empirycznego: uznajemy, że istnieje jako byt ludzki w obliczu Boga i że ma prawo do istnienia. Trwająca w wierze miłość pozwala nam też rozpoznać w cudzych wierzeniach to wszystko, co w nich prawdziwe i dostojne, wszystkie ich walory ludzkie i boskie. Skłania nas do szacunku, każe nam zawsze szukać tego, co nosi na sobie piętno pierwotnego dostojeństwa ludzkiego i łaski uprzedzającej, wielkoduszności Bożej. Ułatwia porozumienie wzajemne. Nie wyprowadza nas poza granice wiary, lecz poza nasze własne ograniczenia. Inaczej mówiąc oczyszcza naszą wiarę ze skorupy egotyzmu i subiektywizmu, w którą instynktownie się zagłębiamy.

Nie budzi we mnie zaufania braterstwo łatwe i wygodne pomiędzy wyznawcami wszystkich religii: to znaczy takie, któremu nie towarzyszyłaby pewnego rodzaju skrucha i troska; tak jak nie wierzę w żadną uniwersalną nadreligię i synkretyczną pobożność. Obowiązek wierności światłu, powodowania się nim zawsze i zawsze w pełnej mierze, w jakiej to światło dostrzegamy, nie może być w żaden sposób uchylony czy wyminięty. Innymi słowy problem nawrócenia nie może stracić aktualności dla nikogo, kto odczuwa ostrogę Bożą; nie może też nie zaostrzać się w miarę jej nacisku. A tym samym nie zdezaktualizuje się nigdy obowiązek apostolatu.

Z podobnych względów nie ufam też miłości między współwyznawcami jednego credo, o ile jest to miłość łatwa i wygodna; bo w tym wypadku polegałaby ona na ograniczeniu; byłaby uniwersalizmem tylko między swoimi, oraz prozelityzmem kochającym ludzi tylko po to, by ich nawrócić, i tylko w tej mierze, w jakiej są zdolni do nawrócenia. Taka społeczność chrześcijańska, będąca rodzajem przymierza d o b r y c h przeciw z ł y m, grzeszyłaby pomieszaniem porządku miłości z tym, co wielki pisarz siedemnastowieczny nazwał „porządkiem policyjnym".

Fałszywy uniwersalizm dopiero co wspomniany — synkretyzm zaopatrujący każdą religię w stoisko, witrynę i głośnik w Świątyni Targów Wszechświatowych pod warunkiem, że żadna nie będzie pretendować do p e w n o ś c i swego boskiego posłannicwa — po-

wołuje się niekiedy na mądrość indyjską, która uczy pewnego rodzaju liberalnej, transcendentnej obojętności wobec wszelkich zdefiniowanych wierzeń.

Nasuwają mi się tu następujące uwagi.

Po pierwsze. Owa liberalna obojętność cechuje raczej nie-indyjskie niż indyjskie poglądy, i stąd bardzo przypomina złudną formułę propagandy. Co więcej: „Trafne widzenie i słuszne myślenie to pierwszy krok na ścieżce Buddy a greckie słowo ortodoksja jest tego dokładnym odpowiednikiem. W księgach *Pali* znajdujemy wiele materiału, który przypomina zupełnie procesy przeciw herezjom" (O. Victor White, *Religious Tolerance*). I wreszcie, czyż buddyzm, zrodzony w Indiach, nie doznał prześladowań ze strony braminizmu i nie został wypędzony?

Po drugie. Mądrość indyjska, czy to bramińska czy buddyjska, nie uczy bynajmniej obojętności w stosunku do najwyższej prawdy; uczy, że najwyższa prawda jest jednością niezróżnicowaną — a to stanowi całkiem określoną tezę metafizyczną. Bez wątpienia metafizyka indyjska obfituje w bezcenne intuicje i doświadczenia. Niemniej błądzi poważnie w tej mierze, w jakiej utrzymuje, że Prawda najwyższa to nic innego jak niezróżnicowanie, a Najwyższa Rzeczywistość jest tak transcendentna, że poznać jej nie można w żaden sposób dający się wyrazić, nawet pojęciami i słowami, których sam Bóg użył, by się objawić ludziom. Sprowadza się to z jednej strony do pogardy intelektu, przez odmówienie mu dostępu do spraw boskich drogą analogii; z drugiej strony Bóg jest tu jakby związany nakazem milczenia: nie wolno Mu mówić do ludzi. Wobec tego bezkształtna religijność obejmuje i zatapia wszelkie możliwe formy religii.

Po trzecie. Zachodnia karykatura metafizyki indyjskiej, która w imię *sophii* lub pod innym hasłem naucza obojętności wobec wszelkich dogmatów religijnych oraz względności i równorzędności wszystkich religii — sama stanowi dogmatyzm najbardziej agresywny, domagając się bezwarunkowego poddania myśli nauczycielom a raczej samozwańczym prorokom. A jeśli chodzi o mistycyzm głoszony przez tę tanią gnozę, rzekomo wyższy ponad krępujące dogmaty objawienia, jest on tylko wewnętrznym samozadowoleniem, albo treningiem, w którym zatraca się poczucie prawdy.

•

Prawdziwy uniwersalizm, jak to już podkreślałem, stoi na przeciwnym biegunie obojętności. Zakłada nie relatywizm i zatarcie różnic, lecz powszechność *(catholicité)* rozumu i na pierwszym miej-

scu Słowa Bożego, które przyniosło zbawienie całej ludzkości, a wszyscy żyjący w łasce należą do Jego mistycznego ciała widzialnie lub niewidzialnie.[3] Prawdziwy uniwersalizm musi mieć za podstawę zmysł prawdy i pewność wiary; a będąc uniwersalizmem miłości coraz lepiej stara się zrozumieć, właśnie mocą wiary i wszelkimi zasobami intelektu, człowieka-bliźniego, i oddać mu pełną sprawiedliwość. To nie jest wyjście ponad dogmaty, ale wyjście ponad subiektywizm.

A co do mistycyzmu porównawczego, można go tak nazwać tylko wtedy, jeżeli robi użytek z wszelkich narzędzi analizy filozoficznej i teologicznej. Wedle tomizmu faktem jest, że ludzie dobrej woli, żyjący w krajach niechrześcijańskich mogą, jeśli w nich działa łaska, dostąpić takiego samego nadprzyrodzonego zjednoczenia z Bogiem, „poznanym jako nieznany"[4], jak mistycy chrześcijańscy. A dzieje się tak nie dlatego, że doświadczenie mistyczne niezależne jest od wiary, ale dlatego, że wiara w Odkupiciela może istnieć implicite wraz z łaską Chrystusową w ludziach nie znających Jego Imienia. I ta wiara może przez miłość jednoczącą z Bogiem rozwinąć się w nadprzyrodzoną kontemplację.

Z drugiej strony studia nad naturalnym mistycyzmem wykazały, że asceza jogów na przykład, normalnie doprowadza do doświadczenia mistycznego, które w swoim zakresie jest autentyczne, ale zupełnie różne od kontemplacji wlanej; i ma za przedmiot tę bezcenną rzeczywistość, jaką jest własne Ja w czystym akcie istnienia, bezpośrednio osiągalnym poprzez próżnię, jaką wytwarza koncentracja umysłowa. Tak więc chrześcijanin może oddać pełną sprawiedliwość — właśnie z pozycji chrześcijańskich — mistycznym doświadczeniom na terenie religii niechrześcijańskich i wyrobić w sobie istotne zrozumienie oraz szacunek dla mistyków idących tą drogą.

Oto parę przykładów dla zilustrowania faktu, że żarliwe przywiązanie do prawdy nie zagraża zbrataniu międzyludzkiemu, ale przeciwnie, wspiera je, jeśli tylko jest w nim miłość.

Jacques Maritain

tłum. H. M.

---

[3] Por. rozdział „Catholicité" w wybitnym dziele: *Chemins de l'Inde et Philosophie chrétienne* Oliviera Lacombe (Paris 1956, Alsatia)

[4] Tomasz z Akwinu, *C. Gent.*, III, 49. Por. Pseudo-Dionizy, *Mystica Theologia*, rozdz. 2.

KS. ANDRZEJ ZUBERBIER

KOŚCIÓŁ ODPOWIEDZIALNY ZA ŚWIAT

W stosunku Kościoła do świata najbardziej chyba charakterystyczna jest odpowiedzialność za świat, jaką Kościół na siebie bierze. Ta odpowiedzialność nie jest w poczuciu Kościoła czymś dla niego przygodnym, czego mógłby się nie podejmować, ale przeciwnie, leży w samej jego naturze. Kościół rozumie to tak, że jest spadkobiercą, czy raczej nosicielem miłości Chrystusowej, którą objął On i nadal, właśnie przez Kościół, obejmuje całą ludzkość, płacząc nad wieloma, że są jak owce pozbawione pasterza, jak łan zboża, którego nie ma kto zżąć, że wielu ustaje w drodze z głodu... Kościół nie uważa się więc tylko za matkę tych, których zrodził Bogu do życia wiecznego „z wody i Ducha świętego", ale także za matkę i swych synów marnotrawnych i wszystkich ludzi: wszystkich przecież Chrystus jest Głową, jako drugi i ostatni Adam. Zresztą, nie wiadomo jak wielu spośród tych, „którzy nie należą do widzialnej jedności Kościoła Katolickiego, zwraca się ku niemu jakąś nieuświadomioną chęcią i pragnieniem",[1] a przeto, jak wiele ma Kościół dzieci w ukryciu. Papież uważa się za Ojca i Pasterza wszystkich. Tych określeń używa najchętniej Pius XII w odniesieniu do siebie z tej racji, że jest widzialnie Głową Kościoła: *Pater communis, Pastor universalis.* Nie jest więc tylko ojcem wiernych. Jego ojcostwo dlatego jest tak powszechne, że jest „dalekim odbiciem ojcostwa bożego". Jego miłość dlatego jest tak powszechna, że udziela mu jej ten, którego jest żyjącym obrazem, Zastępcą i Przedstawicielem: Wcielony Bóg, Jezus Chrystus.

I

W swej odpowiedzialności za świat widzi Kościół dwie dziedziny.

Przede wszystkim i bezpośrednio — zbawienie świata. Gdyż Bóg „posłał Syna swego na świat, ...aby świat był zbawiony przez

[1] Cytaty pochodzą z pism i przemówień Papieża Piusa XII.

niego". Posłannictwo Kościoła przeto, będąc utrwaleniem posłannictwa Syna Bożego, jest ze swej istoty zbawcze, nadprzyrodzone. A przy tym jest niezastąpione, tak, jak zbawienia nie można osiągnąć poza Chrystusem. Świadomy tego Kościół Katolicki — i tylko on jeden — patrzy z taką szczerą i absolutną troską na tych, „którzy albo nie zostali jeszcze oświeceni prawdą Ewangelii i nie weszli do bezpiecznej owczarni Kościoła, albo, z racji nieszczęsnego zerwania z wiarą i jednością, odłączyli się od niej". Dlatego też nie ma takiej siły, która mogłaby Kościół powstrzymać w jego misyjnej ekspansji. Kościół musi uważać za swój najgłębiej naturalny obowiązek dotarcie do każdego zakątka świata, postawienie każdego człowieka wobec siebie, a przez to wobec Ewangelii i Chrystusa, wezwanie każdego, by „ulegając dobrowolnie wewnętrznemu wpływowi łaski Bożej, starał się wyrwać z położenia, w którym nie może być pewny swego własnego, wiecznego zbawienia."

Kościół idzie nie tylko z samym słowem Ewangelii, ale i z danymi mu „obiektywnymi" środkami łaski, życia bożego, mianowicie z ponawianą we mszy św. ofiarą Syna Bożego, i z sakramentami. Jeszcze więcej: z władzą, posiadaną przez tegoż Syna Bożego, kierowania na drodze do zbawienia tymi, którzy uwierzą. Sprawa religii, stosunku do Boga, nie jest bowiem jakąś dziedziną wyłącznie duchową, ale ludzką: wiązać więc musi człowieka nie tylko niewidzialnie, ale także widzialnie, zewnętrznie, prawnie. Najzgodniej z ludzką naturą.

Wpływ Kościoła sięga przy tym dalej, niż wskazuje rzeczywista przynależność do niego przez wiarę i chrzest. Już wspomnieliśmy wyżej, że według określenia Piusa XII — były to słowa z encykliki *Mystici Corporis* — wielu nie-katolików związanych jest z Kościołem przez jakieś nieuświadomione nawet pragnienie należenia do niego. Trudno oczywiście określić w jakich świadomych formach to pragnienie jest zawarte, ale zawsze będą to formy wiary i miłości bożej. Teologia poszukuje także widzialnego momentu związku nie-katolika z Kościołem. W krańcowym wypadku, gdy chodzi o nie-chrześcijanina, może tym momentem jest po prostu sam fakt posiadania ludzkiej natury, przez Wcielenie związanej w Chrystusie z Bogiem. W każdym razie pewne są dwie rzeczy. Po pierwsze to, że poza widzialną przynależnością do Kościoła istnieją związki z nim, których nie wykazują wyznaniowe metryki, a które mogą doprowadzić do zbawienia. Po wtóre zaś to, że ktokolwiek w dobrej woli szuka drogi do Boga ten ulega łasce bożej docierającej doń jedyną drogą, jaką Bóg dał, mianowicie przez Chrystusa i przez Kościół.

Drugą dziedziną, za którą Kościół czuje się — choć już w inny sposób — odpowiedzialny, jest doczesna pomyślność człowieka. Dziedzina ta należy wprawdzie wprost i niezależnie od Kościoła do kompetencji społeczności naturalnych, przede wszystkim państwa. Kościół jednak zdaje sobie sprawę, że bez tych duchowych i nadprzyrodzonych wartości, jakie on wnosi, pomyślność doczesna nie może zostać osiągnięta w pełniejszej mierze. Przyczyną tego jest grzech pierworodny, który zakłócił działanie natury ludzkiej i tylko łaska, wynosząc człowieka do porządku nadprzyrodzonego — co jest jej zasadniczym zadaniem — jednocześnie leczy naturalne jego schorzenia i umożliwia doskonalsze działanie. Żeby zaś zrozumieć, dlaczego Kościołowi zależy na doczesnej pomyślności człowieka, a nie ogranicza on swych zainteresowań do samej łaski i nieba, trzeba dojrzeć stosunek, jaki istnieje między tym, co nadprzyrodzone, a tym, co naturalne. Oto nadprzyrodzoność nie jest nie powiązana z naturą, ani nie jest tylko prostym jej nadbudowaniem. Jest nowym kształtem natury, nową jej — choć jej daną — formą. Podmiotem, samoistną rzeczą pozostaje natura, wyniesiona do porządku nadprzyrodzonego: człowiek, który stał się dzieckiem bożym, uczestnikiem bożej natury. „Czystą" nadprzyrodzonością można się zajmować jedynie w dziedzinie abstrakcji. Praktyczna troska Kościoła o boże dziecięctwo człowieka musi być troską o człowieka, który jest dzieckiem bożym. Stąd całe jego postępowanie ma swój stosunek do nadprzyrodzonego jego przeznaczenia i nic, co ma wpływ na człowieka, nie jest dla tego przeznaczenia obojętne.

Oddziaływanie Kościoła na doczesną pomyślność człowieka jest wielorakie. W pewnej tylko mierze i jakby wtórnie jest ono bezpośrednie, gdy Kościół np. eryguje instytucje, służące wprost dobru doczesnemu: uniwersytety, szpitale itp. Istotne oddziaływanie Kościoła w tej dziedzinie płynie nurtem głębszym i jest pośrednie. Pius XII mówi, że Kościół jest źródłem życia tak dla każdego człowieka, jak i dla całych społeczeństw, mocą swego własnego, nadprzyrodzonego życia. Oznacza to, że życie nadprzyrodzone, znajdywane w przynależności do Mistycznego Ciała, określa całość życia i działania każdego jego członka, a przeto i działanie w społeczności doczesnej wyznacza temu działaniu wysoki poziom moralny, inspiruje nadprzyrodzonymi motywami konkretną aktywność i wspiera ją łaską. Doskonaląc w ten sposób całe życie swych wiernych ożywia Kościół poprzez nich całe społeczeństwo.

W oddziaływaniu Kościoła na doczesną pomyślność społeczną wyodrębnijmy nauczanie, o ile obejmuje prawdy objawione, przynależne jednak do prawa natury, a nie dość jasno i nie dość po-

wszechnie przez ludzi poznawane. Posiadając pełną znajomość prawa natury, wskazuje Kościół nie tylko najogólniejsze zasady postępowania, warunkujące właściwy rozwój człowieka, ale także i dalsze, praktyczne wnioski z tych zasad. Te wnioski praktyczne nie są jednak „technicznymi" przepisami działania, ani receptami na określone ustroje i ich wskazanie nie ma umniejszać niezależnej kompetencji społeczności naturalnych.

Odziaływanie Kościoła na pomyślność doczesną jest więc nieodłączne od spełnienia przezeń misji nadprzyrodzonej i zasadniczo proporcjonalne do niego w skutkach. „Nie ma epoki, w której by Kościół Katolicki zaprzestał... rozszerzania wiary, a zarazem prowadzenia narodów ku większej pomyślności społecznej".

Z licznych wypowiedzi Piusa XII wynika, że za dobro w obecnej chwili najkonieczniejsze dla doczesnej pomyślności ludzi, uważa Papież jedność. Kościół posiada w łasce bożej, w Duchu św., w Chrystusie — siły, zdolne zjednoczyć rozbitą ludzkość. Dlatego jest on — jak mówi Papież — społecznością ludzi, którzy pod nadprzyrodzonym wpływem łaski, z doskonałością właściwą osobowej godności dzieci bożych i w harmonijnym rozwoju wszystkich skłonności i sił ludzkich budują mocne zręby współżycia ludzkiego".

II

Odpowiedzialność za świat nie obciąża Kościoła jedynie jako instytucji, ale ciąży na nim także — i raczej — jako na społeczności. Oznacza to, że wszyscy członkowie Kościoła winni uważać odpowiedzialność spoczywającą na nim za swoją odpowiedzialność osobistą i podejmować ją jako cel własnego życia.

Taka postawa katolików związana jest z samą naturą Kościoła, na którą wskazuje jego najwłaściwsza i najpełniejsza nazwa: Mistyczne Ciało Chrystusa. Ciało — to znaczy, że Kościół jest żywym, społecznym organizmem, którego każdy ochrzczony jest żywą i tworzącą go komórką, a mając w nim określoną i odrębną od innych rolę jest dla rozwoju całości potrzebny i niezastąpiony. Przy czym związek każdego z całą społecznością Kościoła i zaangażowanie każdego w jej zadaniach, w celu całości jest nieporównanie większe niż w społecznościach naturalnych, gdyż głębsze i doskonalsze są więzi między członkami Kościoła od tych, które łączą członków społeczności naturalnych. Na charakter więzi w Ciele Kościoła wskazuje określenie tego ciała jako mistycznego. Zmarły po ostatniej wojnie znakomity teolog ks. A. Żychliński tłumaczył, że „mistyczny" — to tajemniczy i związany z działa-

niem Ducha św. Takie też są więzi Ciała Kościoła: nie tylko jedna Głowa, którą stanowi Chrystus wraz ze swym Zastępcą na ziemi, nie tylko wyznanie wiary i uczestnictwo w tych samych obrzędach, ale — w najściślejszym z tymi zewnętrznymi elementami powiązaniu — sama wiara, miłość i łaska, przenikające do głębi serc i sam Duch św., źródło tych darów, dusza Kościoła. Fakt przynależności do Ciała Mistycznego nie pozwala więc patrzeć nań jako na coś „trzeciego", tzn. coś, o czym można spokojnie mówić w trzeciej osobie, jako na instytucję, której urzędnikami jest kler. „Zapoznaniem rzeczywistej natury Kościoła i jego społecznego charakteru byłoby rozróżnianie w nim elementu czysto aktywnego — władzy kościelnej — od elementu czysto biernego — świeckich. Wszyscy członkowie Kościoła są powołani do współdziałania w budowaniu i doskonaleniu Mistycznego Ciała Chrystusa".

Trzeba także widzieć, że więź w Ciele Mistycznym, choć jednocząca aż do tworzenia z wiernych jednego Chrystusa, w niczym nie umniejsza ich osobowej doskonałości. Wszyscy pozostają sobą, wolnymi osobami, a może nawet pod wpływem łaski, uzdrawiającej naturę człowieka, rozwijają się w tej wolności. I stąd także według Piusa XII płynie wniosek: powinni być przeto aktywni.

Można by zapewne wskazywać i na to, że odpowiedzialność każdego członka społeczności Kościoła za całość jej zadań płynie i z pewnych motywów natury moralnej: z obowiązku współcierpienia i współradowania się z innymi, z przejmowania w swoim postępowaniu myśli, pragnień i przykładu Chrystusa. Ale motywy te wówczas nabierają pełniejszej wagi gdy dostrzeżemy ich powiązanie z ontologiczną strukturą Kościoła. Dopiero bowiem jedność z Chrystusem i wszystkimi ludźmi w Mistycznym Ciele uzasadni z całą koniecznością obowiązek troski o innych i przejmowania postawy Chrystusowej.

Świadomość osobistej odpowiedzialności każdego z wiernych za realizację zadań powierzonych Kościołowi nie jest zawsze równie powszechna i głęboka. Ma swe wzrosty i obniżenia. Właściwym wskaźnikiem jej poziomu jest apostolska działalność katolików świeckich, zrozumiałe bowiem, że duchowni przez sam wybór stanu dają w zasadniczej mierze wyraz swemu poczuciu katolickiej odpowiedzialności. Można by wykazać zbieżność, jaka zachodzi w historii między żywotnością apostolstwa świeckich, a teologicznym i kontemplacyjnym wniknięciem w istotę Kościoła — Mistycznego Ciała i poczuciem przynależności do niego. Nie jest to przypadek.

W pierwszym okresie rozwoju Kościoła jego wyznawcy intensywnie przeżywali swą przynależność do niego jako rzeczywistości społecznej i widzialnej, a zarazem pełnej tajemnicy: Ducha św. i Chrystusa, który zawiera w sobie Kościół i z nim się utożsamia. W średniowieczu należenie do Kościoła było odczuwane, tak realnie, konkretnie jak my odczuwamy należenie do określonego państwa czy narodu. Nie znaczy to, by przynależność do Kościoła traktowano czysto zewnętrznie. Przeciwnie: raczej nie rozumiano, by w Kościele i w życiu chrześcijanina można było oddzielić to, co zewnętrzne, od tego, co wewnętrzne. Stąd przepojenie całego życia nastawieniem religijnym: najcharakterystyczniejszy — według Piusa XII — moment średniowiecznego chrześcijaństwa. Szukanie we wszystkim drogi do Boga, nie istnienie żadnych laickich enklaw. Wszystkie elementy czynne społecznie były zarazem czynne jako należące do Kościoła. Wreszcie istnieje powiązanie między jednostronnym, polemicznym uprawianiem teologii Kościoła w okresie poprotestanckim, gdy w znacznym stopniu ograniczono się tylko do ujmowania struktury Kościoła od jej strony hierarchicznej i instytucjonalnej, a formowaniem się przezwyciężanej dzisiaj postawy bierności ogółu wiernych i procesem laicyzacji całych społeczeństw. Nawet wówczas jednak Kościół nie zaparł się swej natury i „nigdy nie chciał ograniczać aktywności świeckich". Wskazuje Pius XII, że także i w tym okresie istniał pewien rozwój tej aktywności, a to w Kongregacjach Mariańskich i w stopniowym wprowadzaniu kobiety do apostolstwa.

Współcześnie dwa Światowe Kongresy Apostolstwa Świeckich odbyte w Rzymie w latach: 1951 i 1957 — obok wielu kongresów regionalnych, dają obraz rozmachu apostolskiego, który przecież nie mniejsze pole znajduje w działaniu niedostrzegalnym dla oka: ofiary i modlitwy. Teologia Kościoła znajduje się w niespotykanym dotąd rozwoju. Mocno oparta o Nauczycielski Urząd Kościoła i źródła Objawienia, będące już od początku zeszłego stulecia przedmiotem troskliwych badań w tej dziedzinie, jest pełna rozmachu, nowych ujęć, myśli, syntezy... Świadczy o tym choćby seria dzieł o Kościele wydawana w zbiorze „Unam Sanctam" przez Les Éditions du Cerf. Kontemplacyjne wniknięcie w prawdę o Mistycznym Ciele znajduje swój nurt w nabożeństwie do Serca P. Jezusa, w życiu eucharystycznym i liturgicznym.

W całym nauczaniu Piusa XII łączą się ze sobą oba nurty: wnikania w tajemnicę Kościoła i domaganie się apostolskiej działalności od wszystkich członków Kościoła. Widoczne to już było w encyklice *Mystici Corporis,* którą Papież wydał w 1943 r. Mogła się ona wówczas wydawać wielu ucieczką w teologiczną, teore-

tyczną dziedzinę, podczas gdy świat potrzebował bardziej niż kiedykolwiek pomocy praktycznej. Ale Papież wiedział, że im głębsze będzie wniknięcie w prawdę, tym bardziej skuteczne zrodzi się z niego działanie. W encyklice tej wskazuje jego kierunki. Nie tylko miłość członków Kościoła, ale i tych, którzy są poza nim, na niepewnych drogach. Nie tylko troska o zbawienie ich wszystkich, ale także o upragniony pokój. Nie tylko modlitwa, ale wszelka możliwa akcja miłosierdzia.

Wróćmy jeszcze do stwierdzenia, że czymś naturalnym w Kościele jest społeczna aktywność jego członków. „Nikt — godny imienia chrześcijańskiego — mówi Pius XII — nikt wszczepiony w Mistyczne Ciało Chrystusa nie może się starać o własną świętość nie dbając o wieczne zbawienie innych...' To właśnie „zabieganie o pozyskanie innych dla Boga jest bardzo pewną rękojmią własnego zbawienia". Jest to do pewnego stopnia odwrotnością poglądu, że żyję w Kościele, aby zbawić swoją własną duszę — tak, jakby tylko swoją własną.

Apostolskiego obowiązku nie potrzeba dopiero nakładać na katolika: wynika on z samego faktu należenia do Mistycznego Ciała. Istnieją wprawdzie zorganizowane formy apostolstwa duchownych i świeckich, przyjmujących zadania wyznaczone im przez biskupów. Ale poza tym istnieje dla wszystkich pole do uprawiania „wolnego" apostolstwa (*l'apostolat laïc libre*). To nie znaczy: dowolnego — działać lub nie. Dowolna jest tylko forma, w jakiej każdy, w zależności od warunków i swych osobistych możliwości będzie swe chrześcijaństwo realizował.

Poczucie odpowiedzialności, płynące z uczestnictwa w Ciele Mistycznym, przejawi się więc konkretnie w różnorodny sposób. Jako powołanie kapłańskie czy zakonne, jako oddanie się pracy katechetycznej lub innym zadaniom wskazanym przez hierarchię, jako święte wypełnianie obowiązków „świeckich" (dla katolika nie ma obowiązków świeckich w znaczeniu: laickich), a więc obowiązków rodzicielskich, wychowawczych, obywatelskich, zawodowych... Przejawi się w modlitwie i umartwieniu, podjętych w wierze, że Chrystus nabywszy skarb łask i odkupienia bez współdziałania Kościoła, rozdziela go jednak przy udziale Kościoła. Miara łask, wzrost świętości, nawrócenie grzeszników zależą także od dobrowolnych umartwień i modlitw członków Ciała Mistycznego. „Tajemnica — mówi o tym Papież — wzbudzająca lęk, nad którą nigdy nie dość się zastanawiać".

Jeżeli wziąć pod uwagę przyjęte wyżej rozróżnienie odpowiedzialności Kościoła za dziedzinę nadprzyrodzoną i za pomyślność doczesną, to trzeba wskazać, że tak kapłani jak świeccy odpowiedzialni są za obie, choć nie w ten sam sposób. Można by powiedzieć, że

ponieważ tylko kapłani odpowiedzialni są za szafowanie środkami łaski, przeto ich odpowiedzialność koncentruje się na dziedzinie nadprzyrodzonej, natomiast świeccy, będąc bardziej bezpośrednio zaangażowani w życiu społeczności naturalnej, odpowiedzialni są szczególnie za przekazanie uzdrawiającej siły łaski bożej sprawom doczesnym, a tym samym za sharmonizowanie dobra doczesnego z wiecznym: *consecratio mundi*. Jest to prawda, ale strzec się trzeba, by rozróżniając centra odpowiedzialności kapłanów i świeckich nie zamknąć do tych dziedzin odpowiedzialności obu grup. Tak np. Pius XII wskazuje na konieczność katechetycznej pracy świeckich, zwłaszcza tam, gdzie brak dostatecznej ilości księży. Z drugiej strony zachęca księży, by — na równych oczywiście prawach ze świeckimi — pracowali np. w dziedzinie telewizji.

III

Można by słusznie powiedzieć, że podjęliśmy temat zbyt szeroki: w związku z wszystkimi poruszonymi zagadnieniami, nawet w związku z każdym prawie zdaniem, nasuwają się dalsze pytania i konieczność wyjaśnień. Usprawiedliwieniem niech będzie przekonanie, że dobrze jest czasem z perspektywy i w jakiejś syntezie patrzeć na sprawy wielkie. Stosunek Kościoła do świata, jego rola w nim jest taką sprawą. Chodziło nam tutaj zresztą jedynie o uchwycenie samego podstawowego ustosunkowania się Kościoła do świata.

Co zaś do nasuwających się dalszych pytań — poprzestaniemy na dwóch sprawach.

Jedna to: środki „ubogie" czy bogate"? A raczej: czy Kościół w swym działaniu posługuje się, ewentualnie ma się posługiwać tylko środkami ubogimi?

Nie wdając się systematycznie w prowadzoną ostatnio na ten temat dyskusję, można by jeszcze zastanowić się, jakie z nauki Piusa XII o odpowiedzialności Kościoła płyną wnioski dotyczące środków, metod jego działania. Zastrzec się trzeba, że — jak słusznie we wspomnianej dyskusji zauważono — określenia: środki „ubogie", „bogate" nie są — będąc przenośniami — dość sprecyzowane. Rozumiemy jednak, że środki ubogie — ubogie są w materię i siłę fizyczną. Takim środkiem jest krzyż. Środki bogate — bogate są materialnie i fizycznie.

A oto próba pewnej klasyfikacji.

W dziedzinie odpowiedzialności nadprzyrodzonej skuteczne wprost są niewątpliwie jedynie środki ubogie i jak najuboższe. Wszelkie inne mogą być jedynie środkami dla udostępnienia tam-

tych, jak głośnik dla podania słowa Ewangelii. Nie znaczy to, by owe środki ubogie były wyłącznie wewnętrzne. Muszą być one i zewnętrzne, tak jak Kościół jest C i a ł e m, a więc społecznością widzialną, jak do Kościoła należy człowiek, a nie tylko dusza ludzka. Same źródła łaski — Sakramenty — są znakami zewnętrznymi, publiczna modlitwa Kościoła musi być ujęta w liturgiczne formuły i musi istnieć prawo kościelne. Wszystko to są środki w działaniu Kościoła istotne.

Ale — o czym mowa była wyżej — przedmiotem odpowiedzialności Kościoła są także sprawy doczesne, o ile Kościół widzi i nieodzowność swej pomocy dla ich pomyślnego ułożenia i o ile dziedzina ta, jako materia, podłoże dla nadprzyrodzoności ma na nią nieunikniony wpływ. Ale żeby oddziałać na sprawy doczesne, żeby „uświęcić świat", trzeba nie tylko samej świętości, ale i metod proporcjonalnych do zamierzonego skutku. Pius XII mówi np. o kwestii filmu. Ukazuje on świat, na którym ludzie tak żyją, jakby Bóg nie istniał. Za tolerowanie takiego stanu rzeczy ponosilibyśmy przed Bogiem odpowiedzialność. Trzeba więc starać się ze wszystkich sił, by stan ten zmienić. Działać trzeba odważnie, mądrze i systematycznie. Chwali Papież szczególnie pracę różnych stowarzyszeń mających na celu chrystianizację tej dziedziny sztuki.

Czy to są środki bogate? To są po prostu środki proporcjonalne, narzucone przez sam przedmiot działania. A w dodatku parę zastrzeżeń. I w tej dziedzinie stosuje się środki ubogie, np. modlitwę. Ale nie można się tylko modlić, tak jak ufność w Opatrzność Bożą nie polega na tym, by przestać pracować. Następnie, to nie są środki, należące ze swej istoty do Kościoła, podobnie, jak odpowiedzialność za pomyślność doczesną nie należy wprost do Kościoła. Środki te należą ze swej istoty do społeczności naturalnych i — co więcej — posługuje się nimi nie tyle sam Kościół, ile katolicy, jako członkowie tych społeczności naturalnych. Wreszcie, nie ze wszystkich środków, jakimi posługuje się społeczność świecka, będzie Kościół korzystał, lecz tylko z tych, które harmonizują z jego charakterem.

Mówi Pius XII w zakończeniu swego przemówienia do uczestników II Światowego Kongresu Apostolstwa Świeckich, że Kościół walczył będzie o swe cele — o zachowywanie i zdobywanie dla Boga — do końca, ale tylko bronią Chrystusową. To znaczy chyba więcej, niż bronią dobrą. To jest kierunek ku najuboższemu krzyżowi. Czy nie-chrystusowe bogactwo środków nie powstaje wówczas, gdy katolicy chcą stosować do nadprzyrodzonych zadań Kościoła metod właściwych dla osiągania środków doczesnych? A może wtedy, gdy na skutek jakichś historycznych warunków,

zachodzących w stosunku Kościoła do państwa zatraca się jakby granica między własnymi środkami Kościoła, a środkami należącymi zasadniczo do społeczności świeckiej, z których Kościół ma prawo korzystać? Nie bez znaczenia dla tej sprawy jest uwaga Piusa XII, że w średniowieczu ujmowano niesłusznie zależność władzy świeckiej od duchownej. Pogląd ten — według Papieża — uwarunkowany był epoką w jakiej powstał.

Druga sprawa, to kamień obrazy dla wielu: przekonanie Kościoła o wyłącznym posiadaniu przez siebie prawdy. Przekonanie to uzasadnia poczucie odpowiedzialności Kościoła za świat. Jakżeby bowiem inaczej mógł podejmować dzieło zbawienia świata i uważał swój wkład za niezbędny dla doczesnej pomyślności człowieka? Z tą sprawą wiąże się stosunek Kościoła do różnych, dobijających się do prawdy poglądów, szczególnie do różnych poglądów religijnych.

Kościół jest przekonany o posiadaniu przez siebie prawdy i to prawdy nie przybliżonej, ale absolutnej, nie zdobytej siłami ludzkimi, ale objawionej przez Boga. To przekonanie każe Kościołowi patrzeć na religie nie-chrześcijańskie jako na wezwanie skierowane właściwie ku sobie i stać jakby na zewnątrz tzw. ruchu ekumenicznego, szerzącego się wśród wyznań chrześcijańskich.

Kościół widzi każdą religię jako pole nieprzeliczonych i niezmordowanych wysiłków ludzkich dla nawiązania żywego i uszczęśliwiającego kontaktu z Bogiem. Chociaż wysiłki te w swej genezie są zdrowe i naturalne, to przecież w swych przejawach i osiągnięciach — chore i bezskuteczne. W dziedzinie poznawczej — liczne błędy, jeśli po prostu nie bezradność, czy nawet sceptycyzm. W normach obyczajowych — niezrównoważenie, rażące niekiedy zło. W formach kultycznych — skostnienie i zabobon. Są przeto te religie jakby ustawicznym wołaniem człowieka ku „nieznanemu Bogu", są jakimś nieukształtowanym właściwie oczekiwaniem, tęsknotą, tworzywem. I tylko jeden Kościół jest autentyczną, boską odpowiedzią na to oczekiwanie, jest daną przez Boga formą i treścią, w jakiej naturalna dla człowieka religijność ma się wyrazić i tylko w Kościele znajdują wysiłki człowieka, wyniesione do nadprzyrodzonego porządku przez z góry daną łaskę, swą obiektywną skuteczność.

W swej pracy misyjnej Kościół nie przychodzi usunąć jakiejkolwiek religii, jako jej rywal, by — wyparłszy ją — zająć jej miejsce. Przychodzi Kościół raczej ze słowami św. Pawła, który na pytanie ateńczyków o naukę, jaką głosi, o jej nowość, odpowiedział: „co nie znając czcicie, to ja wam zwiastuję." Stąd wszystko, co w danej religii naturalne, zdrowe, dobre, nie zniekształ-

cone — jakaś podstawowa religijność każdego człowieka, której jest ona wyrazem — znajduje swe wcielenie w katolicyzmie. Wcielenie — ponieważ katolicyzm nie jest synkretyzmem, ani panteonem. Jest nadprzyrodzonym przetopieniem, kształtem wszystkiego co dobre, a przyjęcie przezeń jakiegokolwiek dobra jest jego wtopieniem w nienaruszoną całość prawdy i życia chrześcijańskiego.

Na tzw. ruch ekumeniczny wśród wyznań chrześcijańskich, tzn. ruch dążący do ich jakiegoś zjednoczenia, patrzy Kościół nie biorąc w nim żadnego bezpośredniego udziału, choć nikomu zapewne tak jak Kościołowi nie zależy na jedności wszystkich w Chrystusie. Mnogość wyznań chrześcijańskich powstała przez odrywanie się w ciągu dziejów od pnia Kościoła poszczególnych grup, mniej lub bardziej licznych, które z kolei ulegały najczęściej dalszemu, niepohamowanemu rozbiciu. Ruch ekumeniczny jest szukaniem między nimi jakiegoś kompromisu w przekonaniach, czy też zamykaniem oczu na istniejące w tych przekonaniach różnice. (Czy zresztą można jeszcze te treści nazwać wobec tego przekonaniami?). Tymczasem według Kościoła, świadomego powierzonej mu przez Chrystusa prawdy, jedność może polegać tylko na bezkompromisowym przyjęciu tej prawdy i trwaniu w niej. Jedność wyznań chrześcijańskich możliwa jest więc tylko jako powrót do Kościoła katolickiego. Jedność oparta na kompromisie, na zatajaniu, czy osłabianiu prawdy Objawionej, jako odstępstwo od obiektywnego układu boskich i nadprzyrodzonych spraw, byłaby j e d n ą, ale r u i n ą. Jest to wyrażenie Piusa XII, przestrzegającego przed niecierpliwym szukaniem zjednoczenia chrześcijaństwa.

Nie stoi więc Kościół obok innych społeczności religijnych jako jeden rywal czy jeden partner więcej. Ceni jednak w każdej religii i w każdym wyznaniu wszelkie objawy dobrej woli, które, jeśli zrodzone pod wpływem łaski, są skutkiem tajemniczego wpływu Kościoła i doń należą.

Taka postawa Kościoła nie będzie zrozumiała dla nikogo, kto widzi tylko trudy intelektu ludzkiego, dochodzącego — nie bez gorzkich błędów — do fragmentów prawdy i dla nikogo, kto religijność uważałby tylko za dziedzinę subiektywnych i irracjonalnych poszukiwań. Kto jednak uznaje istnienie Prawdy Niestworzonej, i kto rozumie, że religia, to sprawa obiektywnego dwustronnego stosunku człowieka z i s t n i e j ą c y m, o s o b o w y m Bogiem, ten zdolny jest także do zrozumienia postawy Kościoła, w którym ten Bóg złożył prawdę swego Objawienia.

Ks. Andrzej Zuberbier

Ks. WITOLD MARCISZEWSKI

DOGMATY I DOGMATYZM

Słowo „dogmat" należy do rzędu wyrażeń zawierających mocny ładunek emocjonalny. Ci, którzy określają się jako wyznawcy „myśli niezależnej" wymawiają często to słowo z wyraźną niechęcią, umieszczając je w tej samej kategorii, co pojęcia ciemnoty, wstecznictwa, nietolerancji. Dla innych znów słowo „dogmat" oznacza wartości najdroższe, takie, za które oddaje się nawet życie.

Te pierwiastki emocjonalne nie wyczerpują jednak pojęcia dogmatu. Dogmaty to m. in. interesujący problem metodologiczny, gdy spojrzy się na nie od strony funkcji, jaką pełnią w systemie wierzeń religijnych; jest to także warte uwagi zjawisko psychologiczne, gdy rozważać wiążące się z nim ludzkie przeżycia i nastawienia, niebezpieczne niekiedy przez swą irracjonalność. Obu tym aspektom dogmatu poświęcone będą niniejsze rozważania.

*

Przez dogmat rozumie się bądź pewne sformułowanie prawdy religijnej, bądź myśl w tym sformułowaniu wyrażoną. Dogmat jest zawsze elementem większego systemu prawd. Pytanie, na które chcemy odpowiedzieć, brzmi: jaką rolę pełnią dogmaty w tym systemie? Pytanie, na pozór bardzo proste, po bliższym wejrzeniu okazuje się dość skomplikowane. Niech wstępem do odpowiedzi będzie rzut oka na cały system prawd religijnych. Czemu on służy? Jaka jest jego funkcja w życiu ludzkim? Czy czysto i bezinteresownie poznawcza, tak jak chcieliby niektórzy widzieć funkcję filozofii? Czy ma dostarczyć reguł postępowania, uzupełniając np. system etyki? Czy ma może zaspokoić irracjonalne potrzeby człowieka, jego tęsknotę za lepszym światem, światem ideału?

Jeśli istotą religii jest nawiązanie pewnego kontaktu osobowego, kontaktu między człowiekiem a Bogiem, to nieodzownym warunkiem powstania tej więzi jest wzajemne poznanie się obu stron. Trudno mówić o czci albo o przyjaźni bez znajomości przedmiotu czci, bez zapoznania się z przyjacielem. Bóg nie ma — oczywiście — kłopotów z poznaniem człowieka, ale dla człowieka

sprawa poznania Boga nie należy do najprostszych. Składa się na to cały szereg mozolnych wysiłków poznawczych, a i tak byłyby one mało skuteczne, gdyby nie przychodziło w pomoc Boże objawienie, coś w rodzaju osobistego przedstawienia się Boga ludzkości. I właśnie system sądów składających się na zdobytą w jakiś sposób wiedzę o Bogu i o człowieku w relacji do Boga nazwiemy systemem prawd religijnych. Cel więc tego systemu jest poznawczy, nie jest to jednak cel ostateczny, ponieważ poznanie jest środkiem do nawiązania kontaktu osobowego; ten zaś kontakt ma doniosłe konsekwencje dla całego życia.

Postaramy się z kolei wniknąć w strukturę systemu stanowiącego to, co nazywa się katolicyzmem. Wypada od razu zauważyć, że zakres sądów składających się na ten system będzie trudny do sprecyzowania. Zamiast ściśle określonego zbioru twierdzeń, trzeba by tu przyjąć raczej szereg ciągły, od elementów, które w sposób zupełnie niewątpliwy należą do nauczania kościelnego, poprzez inne, też pewne, ale w jakimś stopniu odbiegające od tej najwyższej rangi, aż do takich, co do których wierni nie mają wyraźnej świadomości, czy są istotnym nauczaniem Kościoła, czy też elementem obcym dołączonym przypadkowo. Można tu zresztą mówić o zmianach tej świadomości. Tezy, których przynależność słabo jest zrazu uświadamiana, przechodzą niekiedy w centrum zainteresowania i wtedy jawi się wyraźnie ich doniosłość i konieczność (tak było np. z prawdami maryjnymi). Kiedy indziej pewna opinia wyrosła w określonych warunkach historycznych bywa mylnie przez niektórych zaliczana do zbioru prawd obowiązujących i dopiero lepsze rozeznanie sprawy sprowadza ją na właściwe miejsce, gdzieś na kraniec prawd religijnych uszeregowanych według stopnia pewności, albo w ogóle poza obręb tego szeregu (tak było np. w średniowieczu z poglądem o moralnej wartości wojen z poganami). Jest więc ciągły ruch i falowanie, jak w każdym żywym organizmie.

Uświadomienie sobie tej pewnej zmienności i płynności jest cenne, bo na tym tle lepiej uwydatnia się rola niezmiennego kośćca będącego gwarancją zachowania tożsamości doktryny. Bez tego bowiem system religijny mógłby tak na przestrzeni czasu wymienić swoje twierdzenia, że nie zostałoby dosłownie nic z pierwotnego stanu posiadania. W ten sposób system nawet prawdziwy mógłby łatwo przejść w fałszywy, a na taką perspektywę nie mogą się zgodzić wyznawcy żadnej wiary.

Pamiętajmy ciągle, że uważamy tu tezy wiary za wyraz jakiejś wiedzy, opartej co prawda na innych przesłankach niż nauka, bo na zaufaniu do autorytetu, ale zawsze wiedzy. Gdyby sformułowania doktrynalne uważać jedynie za podnietę do przeżyć religijnych,

pełniącą podobną rolę, co np. muzyka lub taniec sakralny, wtedy kwestia prawdziwości lub fałszywości w ogóle by nie istniała. Takie ujęcie nie wchodzi jednak w grę, przynajmniej gdy idzie o doktrynę katolicką.

Istnieje więc potrzeba owego niezmiennego szkieletu doktryny i szkielet ten nosi nazwę dogmatów. W katolicyzmie narastał on stopniowo z małego zalążka, jakim były prawdy tak niewątpliwe już dla pierwszych wyznawców, jak odkupienie przez Chrystusa, czy Jego zmartwychwstanie (dokumentem tej wiary jest skład apostolski). Inne, np. tezy określające bliżej relacje osób w Trójcy Świętej czy natur w Chrystusie, nie jawiły się zrazu tak zdecydowanie w świadomości religijnej wiernych. Dopiero dyskusje dogmatyczne czy życiowa aktualność jakiejś myśli umieszczają ją w centrum zainteresowań i wtedy urząd nauczycielski Kościoła orzeka, czy prawda ta jest autentycznym elementem w depozycie wiary. Orzeczenie to, jeśli zostało dokonane w odpowiedniej formie i z intencją zobowiązania wszystkich wiernych do bezwzględnego przyjęcia danej prawdy, podnosi tę prawdę do rangi dogmatu.

W ten sposób zakres prawd zdogmatyzowanych stopniowo się rozszerza. Czy z tego rozszerzenia wynikają jakieś korzyści? Można by tutaj wysunąć zarzut, że coraz mniejsze zostawia się pole dla samodzielnych dociekań. Coraz większa natomiast jest strefa, na progu której myśl poszukująca lub krytyczna spotyka się z ostrzeżeniem „wstęp wzbroniony", kto by zaś nie posłuchał ostrzeżenia, usłyszy groźne *anathema sit* — niech będzie wyklęty (ze społeczności wiernych).

Żeby ustosunkować się do tego zarzutu, trzeba wrócić do jednego z naszych pytań wyjściowych. Jaka jest funkcja doktryny religijnej? Czy ma ona dostarczać satysfakcji intelektualnej zaspakajając pasję poznawczą człowieka, czy też dostarczać jak najwięcej możliwie pewnych informacji potrzebnych dla nawiązania kontaktu z Bogiem (kontaktu mającego w perspektywie całą wieczność)? Skoro zgodziliśmy się na to drugie, to nie mamy najmniejszego powodu narzekać, że zwiększa się liczba owych dobrze potwierdzonych informacji; ze względu na cel praktyczny, o który nam chodzi, jest to czysty zysk (na brak zaś obszaru dla poszukiwań czysto intelektualnych, czy to w dziedzinie filozofii, czy nauk szczegółowych ludzkość, jak dotąd, nie może się uskarżać). Protestować przeciwko temu mógłby najwyżej ktoś, kto nie uznaje w ogóle prawdziwości dogmatów, ale dla tego większa lub mniejsza ich liczba nie odgrywa przecież roli.

Czy powiększenie się strefy prawd zdogmatyzowanych powoduje jakieś zmiany na pozostałym obszarze doktryny?

Żeby dać na to odpowiedź, odróżnić trzeba dwa przynajmniej znaczenia zwrotu „doktryna religijna". W jednym znaczeniu chodzi o autorytatywne nauczanie Kościoła, w drugim znaczeniu o systemy teologiczne będące — najogólniej mówiąc — jakimś opracowaniem myślowym nauczania kościelnego. Struktura nauczania kościelnego zdaje się być bardzo prosta. Poszczególne tezy powiązane są koniunkcyjnie (to znaczy, że można między nimi umieścić zawsze spójnik „i") czyli po prostu wyliczone, tak jak możemy to zauważyć w Składzie Apostolskim. Kościół bowiem nie ma za zadanie wykrywać logiczne wiązania wiary, ale jedynie wiarę przekazywać. W tym zbiorze połączonych koniunkcyjnie twierdzeń znajdzie się grupa dogmatów jako klasa wyróżniona, ale wyróżnienie jej nie powoduje zmiany na pozostałym obszarze prawd.

Inaczej rzecz się ma z doktrynami tworzonymi przez teologów, którzy podchodzą do nauczania kościelnego z arsenałem środków dostarczanych przez logikę czy metodologię nauk, z aparatem pojęć filozoficznych i próbują zbudować uporządkowany system. Jaką rolę grają w nim dogmaty i jak powiększenie się zakresu dogmatów wpływa na całość systemu? Różne będą na to odpowiedzi, zależnie od tego, jaką się przyjmie metodologiczną koncepcję teologii.

Istnieje koncepcja dedukcyjna, postawiona wyraźnie przez św. Tomasza; dogmaty miałyby, według niej, charakter aksjomatów, z których dedukuje się (przy pomocy praw logiki) wszelkie pozostałe twierdzenia systemu.

Taki jest program metodologiczny. W praktyce jednak budowano w sposób dedukcyjny najwyżej fragmenty systemu. Nie posiada też ten system cechy właściwej teoriom posługującym się wyłącznie dedukcją, tej mianowicie, że wszystkie twierdzenia posiadają ten sam stopień pewności (wartość logiczna bowiem — czy to wartość prawdy, czy określonego stopnia prawdopodobieństwa — przechodzi dziedzicznie z pierwszych przesłanek na wszystkie wnioski). Wyróżnia się przecież w teologii tezy o różnym stopniu prawdopodobieństwa, a ponadto dołącza się jako przesłanki pewne twierdzenia filozoficzne, uzależniając przez to od ich wartości logicznej wartość konkluzji teologicznych.

W świetle takiej praktyki można by w sposób następujący scharakteryzować skutki, jakie powoduje podniesienie jakiejś prawdy do roli dogmatu. Nazwijmy ją prawdą D. Jeśli z D lub z D oraz innych dogmatów (z wykluczeniem jednak tez niezdogmatyzowanych) wynika jakieś twierdzenie T, twierdzenie to dziedziczy wartość logiczną przysługującą D, a więc jego pewność równa się pewności dogmatu. Jeśli natomiast wnioskuje się z D i innych

jeszcze, nie będących dogmatami przesłanek, to wniosek nie ma wartości logicznej tej samej, co D (ze względu na owe dodatkowe przesłanki), ale dzięki zdogmatyzowaniu D zyskuje wyższy niż dotychczas stopień prawdopodobieństwa. Tak więc zwiększenie liczby dogmatów nie tylko jest zmianą samą w sobie, ale powoduje jeszcze inne zmiany w systemie, podnosi mianowicie stopień prawdopodobieństwa twierdzeń pochodnych.

Rzecz wyglądałaby inaczej, gdyby pojąć teologię nie jako system dedukcyjny, lecz redukcyjny, jak to proponował o. Bocheński (por. *O właściwej metodzie teologii*... „Collectanea Theologica", t. 21, r. 1949, zesz. 2—3). System taki miałby podobny charakter metodologiczny jak teorie przyrodnicze, tzn. zdania wyjściowe nie byłyby racjami (poprzednikami) stosunku wynikania, ale następnikami tego stosunku. Następniki są tym, co jest nam dane i zadanie polega na znalezieniu jakiejś racji, będącej hipotezą tłumaczącą fakt stwierdzony w następniku. Zgaśnięcie światła np. można tłumaczyć taką racją, jak przepalenie się żarówki, wyłączenie prądu lub jeszcze inną; zdanie „zgasło światło" może więc wynikać z każdej z tych hipotez. Ponieważ hipotez tego rodzaju może być zazwyczaj wiele, a przy tym nie jest wykluczone, że i z fałszywej racji może wyniknąć prawdziwy następnik, wygłoszenie takiej lub innej racji tłumaczącej jest jedynie przypuszczeniem o jakimś stopniu prawdopodobieństwa. W teorii teologicznej tak zbudowanej, z dogmatami w charakterze następników stosunku wynikania, zdogmatyzowanie jakiejś prawdy D nie pociągałoby za sobą przyrostu prawdopodobieństwa tych zdań, z których D jako ze swych racji wynika. Wyrażenie prawdziwe bowiem może wynikać ze zdania o dowolnym stopniu prawdopodobieństwa, nie wyłączając zdań fałszywych. Zachodziłyby natomiast inne konsekwencje metodologiczne, nad którymi nie pozwala tu się zatrzymywać zarówno szczupłość miejsca, jak i zbyt specjalny charakter problemu.

Widać w każdym razie, że sam fakt istnienia dogmatów oraz ich liczba nie są czymś obojętnym dla systemu wiary. Istnienie dogmatów jest warunkiem istnienia całego systemu, a od ich liczby zależy charakter logiczny wielu twierdzeń.

Jeśli zaś mamy przyjąć pewne zdania niepowątpiewalne, to prostą konsekwencją tego będzie staranie, by nie dopuścić do powstania sprzeczności wewnątrz systemu. Z pary bowiem zdań sprzecznych wynika wszystko, a więc m. in. negacja naszych zdań niewątpliwych — dogmatów.

Przy takim podejściu do wiary, kiedy rozważa się jej tezy od strony wartości logicznej, nie do przyjęcia jest stanowisko formułowane w postaci twierdzenia, że wszystkie religie są równie do-

bre (jeśli przez powiedzenie to rozumieć „równie słuszne"). Zdanie tego rodzaju wygłaszają czasem ludzie ceniący tzw. „szerokie horyzonty", nie uświadamiając sobie przy tym, że tak daleko zaawansowana cnota tolerancji jest już grzechem przeciw logice. Można bowiem tak dobrać dwa dogmaty, każdy wyjęty z innej religii, że będą między sobą sprzeczne, a więc jeden z nich musi być prawdziwy, drugi fałszywy. Fałszywy zaś dogmat prowadzi do sprzeczności w systemie. Jest więc nie do pomyślenia, by wszystkie religie były prawdziwe, skoro pewne założenia jednych religii wykluczają podstawowe tezy innych. „Tolerancja" posunięta aż do logicznego równouprawnienia wszystkich wierzeń jest zatem albo ignorancją w dziedzinie logiki, albo zamaskowanym agnostycyzmem lub ateizmem.

*

Posiadanie prawd pewnych i niewzruszonych jest rzeczą ogromnie cenną, jeśli są one rzeczywiście prawdami. Trudno jednak o większą klęskę, gdy rangę prawdy niewzruszonej przypisze się przekonaniom mylnym albo prawdom przemijającym, związanym z określonymi warunkami. Dlatego Kościół z wielką ostrożnością przystępuje do formułowania dogmatów i trzeba zawsze wielu wstępnych badań teologicznych, trzeba jakiegoś powszechnego ruchu w Kościele wysuwającego daną prawdę na czoło, żeby urząd nauczycielski podniósł ją do godności dogmatu.

Istnieją jednak nastawienia psychiczne, dzięki którym zakres przekonań uznanych przez jakąś grupę społeczną za niewzruszone a nawet święte, bywa dużo większy, niż tego domagają się autorytety doktrynalne. Typowym przykładem jest gorszenie się ludzi starszych nowymi formami życia, które nie były przyjęte w czasach ich młodości. Albo gorszenie się środowiska wiejskiego niektórymi zwyczajami importowanymi z miasta. Pewne szczegóły stroju duchownego przyjęte na Śląsku gorszą ludzi w Polsce środkowej. Spodnie jako część stroju kobiety są dobrze widziane we współczesnych Chinach (ze względu na ich „proletariacki" charakter), w Polsce natomiast do dziś uważają je niektórzy za zjawisko „przeciw naturze". A jakże często robi się kwestie wiary i moralności ze spraw czysto kosmetycznych; na poparcie prywatnych gustów i przyzwyczajeń wytacza się armaty najcięższego kalibru, jedni atakują szminkę z pozycji godności i powołania kobiety drudzy odstrzeliwują się z dział postępu i wolności. Kiedy Ojciec św. zniósł przepisy o poście eucharystycznym, znaleźli się katolicy, którzy odczuli to tak, jakby się walił sam dogmat Eucharystii. Mamy tu do czy-

nienia ze zjawiskiem nieuprawnionego „dogmatyzowania", kiedy przekonania leżące co najwyżej na peryferiach obszaru wiary, włącza się do strefy prawd centralnych i niepowątpiewalnych. Dobrą ilustracją tej skłonności jest pewien epizod historyczny, który rozegrał się w Watykanie, gdy rządy objął św. Pius X. Urzędnicy i dostojnicy Watykanu, prałaci, szambelanowie i mistrzowie ceremonii doznawali uczuć, jakby się im grunt usuwał pod nogami. Bo nowy papież nie wymagał od przybywających na audiencję przepisowego stroju, nie podawał do pocałowania nawet ręki, jadał ze swymi kapelanami i siostrami (etykieta nakazywała popieżowi jeść w samotności) lekceważył przepis, by podpisywać dokumenty gęsim piórem i używał zwykłej stalówki, rozmawiał w ogrodzie z robotnikami i — to już był szczyt zgorszenia — kazał siadać w swojej obecności, a gdy zabrakło krzesła, przynosił je sam z drugiego pokoju. Było to odczuwane przez świtę papieską jako zamach na rzeczy święte i nietykalne, ponieważ przepisy etykiety urosły w oczach tych ludzi do wielkości dogmatów.

Nie zawsze sprawa dotyczy drobiazgów. Najważniejsze problemy społeczne czy naukowe bywały rozwiązywane wadliwie na skutek uznania prawd względnych czy wręcz fałszywych za prawdy nieodwołalne. Przykładem może być sprawa Kopernika i Galileusza, gdy jedna z możliwych interpretacji Pisma świętego i jedna z możliwych hipotez przyrodniczych zostały uznane za jedynie możliwe. Innym przykładem jest problem społeczny. W pewnych kręgach katolickich konserwatyzm społeczny utożsamiano (i do dziś się czasem utożsamia) z wiernością Kościołowi. Apologetyka katolicka broniła się czasem przeciw teorii samorództwa zapominając, że elementy tej teorii znaleźć można u Ojców Kościoła, których trudno oskarżać o brak zmysłu katolickiego. Do dziś można obserwować opór pewnych „zdogmatyzowanych" przekonań wobec stosowania współczesnych narzędzi logiki i metodologii nauk na terenie filozofii i teologii. Być może, nie mają racji zwolennicy tych zastosowań, ale rzecz w tym, że ze sprawy czysto technicznej, dotyczącej przydatności narzędzi, robi się sprawę ideologiczną.

Skutkiem tego rodzaju postaw bywa zahamowanie (przynajmniej okresowe) rozwoju nauki czy społeczeństwa i postawienie Kościoła w fałszywym świetle, sprawa bowiem tak może wyglądać dla obserwatora z zewnątrz, że sama ideologia Kościoła nieprzyjazna jest nauce i postępowi. Dogmaty pozorne, będące dziełem niektórych grup katolików, bierze się za autentyczne założenia chrześcijaństwa i w oparciu o to formułuje akt oskarżenia.

Skąd bierze się ta postawa konserwatywna, widząca ideał życia religijnego w postaci skamieliny? Trudno dać odpowiedź bez prze-

prowadzenia specjanych badań psychologicznych i socjologicznych. Improwizując, można by wskazać na kilka czynników. Jednym z nich prawdopodobnie będzie podpatrzona przez Hume'a skłonność umysłu, do uznawania za konieczne tego, co stałe. Stąd rzeczy, które nie uległy zmianie na przestrzeni naszych życiowych doświadczeń, łatwo uznajemy za rzeczy nienaruszalne. Trzeba dużej kultury myślenia historycznego czy socjologicznego, by umieć pooddzielać to, co względne, od tego, co bezwzględnie i zawsze obowiązujące. Trzeba dużej kultury metodologicznej, by rozgraniczyć poprawnie zakresy nauki i wiary, by w obrębie samej wiary dojrzeć różne stopnie pewności, by nie mieszać nauczania kościelnego z hipotezami teologów. Ta kultura nie zawsze bywa ludziom dana i nie zawsze chyba może być dana, bo pewnych rzeczy uczy się ludzkość z wiekiem.

Są też usposobienia konformistyczne, które doznają satysfakcji czując swoją zgodność z zastanym porządkiem (może to być przeżywane nawet jako dobro moralne). Rzecz jasna, że posiadacze takich usposobień gotowi są do krucjaty przeciwko „podejrzanym" nowościom (istnieje zresztą przesada w przeciwnym kierunku, gdy w buncie, znów zabarwionym może przeżyciem wzniosłości, wypowiada się świętą wojnę wszystkiemu, co stare).

Może czasem wchodzi w grę wygodnictwo, lęk przed wysiłkiem nieustannej konfrontacji, rewizji, uzupełniania swoich przekonań.

*

Tak staraliśmy się spojrzeć na obie strony medalu: uzasadnić potrzebę dogmatów jako stałych punktów oparcia, a jednocześnie zasygnalizować niebezpieczeństwo usztywnienia. Zdaje się, że wrażliwość na jedną lub drugą stronę medalu jest w dużym stopniu sprawą osobistych predylekcji. I dobrze jest, że są ludzie o skłonnościach bądź w jednym, bądź w drugim kierunku, bo jedni i drudzy spełnić mogą pożyteczną funkcję społeczną. Potrzebni są strażnicy dziedzictwa i potrzebne są typy pionierskie. Rzecz w tym, by patrząc z własnego punktu widzenia nie tracić z oczu tego drugiego, które nie jest widzeniem antagonistycznym, lecz uzupełniającym.

Zakończmy truizmem, że dwojakie niebezpieczeństwo zagraża postępowi wszelkiej myśli, m. in. myśli religijnej. Niedopuszczanie żadnych wątpliwości oznaczałoby trwanie ciągle w tym samym miejscu, odrzucenie zaś w ogóle prawd niepowątpiewalnych stawiałoby wobec ciągle trwającej groźby, że pewnego dnia trzeba będzie wszystko zaczynać od nowa.

Ks. Witold Marciszewski

V. KATOLICY W DNIU DZISIEJSZYM

MARIA GARNYSZ *KATOLICY W USA (3)*

DWA NURTY AMERYKAŃSKIEGO KATOLICYZMU

Po naszkicowaniu, w dwu poprzednich artykułach tego cyklu, ogólnej charakterystyki katolików w USA („Znak" nr 46) oraz tych cech kultury amerykańskiej, które stanowią szczególne zagrożenie dla personalistycznego systemu wartości („Znak" nr 49), odpowiedzieć należy na pytanie, jak społeczność katolicka w Stanach reaguje na opisaną sytuację. Jakie zarysowują się kierunki myślenia i działania, jakie są postulaty i jakie konkretne osiągnięcia?

Trudno jest, rzecz jasna, odważyć się na formułowanie ostatecznych i usystematyzowanych ocen życia katolickiego w USA, którego niezliczone formy organizacyjno-propagandowe są dla nas niejednokrotnie niezrozumiałe czy wręcz obce, którego rosnący dorobek teoretyczny nie zawsze, a w każdym razie nie w całości jest nam dostępny i którego tło socjalno-ekonomiczne jest niezmiernie odległe od naszych własnych doświadczeń. Tym niemniej nawet skromny zasób ogólnych, podstawowych wiadomości pozwala, jak się wydaje, odczytać dwa nurty główne w dynamice amerykańskiego katolicyzmu. Można je nazwać rozmaicie, zależnie od rozpatrywanych aspektów: „kierunek wszerz" i „kierunek w głąb", kierunek „ilościowy" i „jakościowy", „organizacyjny" i „intelektualny", „adaptacyjny" i „wartościujący".

Oba te nurty, obecne zresztą i ścierające się w każdej żywej społeczności ideowej, odzwierciedlają dwa typy ludzkich powołań i temperamentów, dwa aspekty konieczne służby każdej humanistycznej sprawie i dwa źródła postaw w odwiecznym sporze o to czy „lepsza w ogóle" jest aktywność czy kontemplacja. Oba też występują ze szczególną ostrością w momentach kryzysowych. Jakkolwiek więc oceniać można braki czy mielizny dorywczego praktycyzmu, który cechuje imponujący skądinąd rozwój ilościowy i organizacyjny w Stanach, pamiętać chyba trzeba, że wobec kon-

kretnych ciśnień i zagrożeń, jakim podlega w tej chwili mniejszość religijna ze strony kultury dominującej, równie paląca może wydawać się w praktyce sprawa walki o liczbowy stan posiadania jak sprawa pogłębiania wartości, w imię których walka ta się toczy.

DYNAMIKA WSZERZ: ORGANIZACJA

Ogromna witalność praktyczna katolików amerykańskich uderza przede wszystkim w dziedzinie organizacyjnej i propagandowej. 33.574.017 wiernych tego kraju posiada 16.193 parafie i 48.349 księży, czyli na jedną parafię przypada średnio zaledwie 2.100 osób. a na jednego kapłana 695 osób. Jeśli porównamy te dane z cyframi naszego własnego kraju, którego liczba mieszkańców jest niewiele mniejsza od liczby katolików w Ameryce, a ilość księży wynosi tylko około 15 tysięcy, przy mniej więcej 6 tysiącach parafii, jasne się stanie, że możliwości zarówno duszpasterskie, jak organizacyjne przedstawiają się w USA o wiele korzystniej niż w Polsce.

Pamiętać przy tym warto, że chociaż niewątpliwie dużą rolę w powstaniu tak gęstej sieci parafialnej odegrało przysłowiowe u nas „bogactwo Amerykanów", to nie wolno nie doceniać ofiarności i poczucia odpowiedzialności tamtejszych katolików, którzy, stanowiąc jak wiadomo jedną z najniżej zarabiających grup ludności, czuli się przecie w obowiązku wszystkie te parafie ufundować i utrzymywać, i to w okresie, gdy sami stawiali trudne, pierwsze kroki w obcym kraju. Jest niewątpliwe, że — jak wspomniano już w pierwszej części szkicu o katolikach w USA — do rozbudowy sieci parafialnej przyczyniły się znacznie względy etniczne i narodowe. Tym niemniej, poczucie osobistej. materialnej odpowiedzialności za istnienie i możność działania instytucji, która jest w ten czy inny sposób ceniona ideowo, jest rysem wartym zastanowienia — szczególniej może w naszym kraju, gdzie uniesienia nie zawsze przeszkadzają wybierać „na tacę" najbardziej podartej dwuzłotówki, nie przyjętej nawet w tramwaju. Jakkolwiek więc pewne skomercjalizowanie obowiązków wobec parafii ma z pewnością swoje strony niebezpieczne, o których będzie jeszcze mowa, to nie wydaje się, żeby wolno było przejść do porządku dziennego nad uczciwą, solidną troską katolików USA o placówki Kościoła.

Dalszą cechą organizacyjnej dynamiki katolickiej w Ameryce, wypływającą zresztą logicznie z poczucia materialnej odpowiedzialności wiernych, jest zdumiewająca ilość instytucji oświatowych i charytatywnych. 3.451.785 dzieci uczęszcza do katolickich szkół powszechnych, których jest 9.051. Katolickich szkół średnich istnieje

2.383, uczy się w nich 672.299 młodzieży. 254 wyższe uczelnie skupiają 241.709 studentów katolickich.

. Wyliczenie samych nazw i osiągnięć placówek społecznych i charytatywnych w USA wymagałoby parostronnicowego zestawienia. Przykładowo więc tylko zaznaczyć warto, że istnieje w Stanach 931 szpitali katolickich, w których leczy się rocznie 9.893.164 pacjentów, że 56.434 dzieci znajduje się w katolickich sierocińcach i domach dziecka, a 25.224 starców otrzymuje stałą opiekę, pomoc lub mieszkanie w diecezjalnych placówkach dobroczynności.

Oprócz instytucji, które działają pod auspicjami 275 diecezjalnych referatów charytatywnych, istnieje w USA znana u nas *Catholic Relief Service,* która w ramach ogólnokrajowego komitetu episkopatu, koordynującego działalność społeczną katolików w Ameryce *(National Catholic Welfare Conference),* udziela wydatnej pomocy jeńcom, inwalidom, imigrantom. a także ubogim w 60 krajach poza-amerykańskich, między innymi w Polsce.

Trzecią wreszcie grupę placówek charytatywnych w USA stanowi ogromna ilość katolickich stowarzyszeń filantropijnych, nie związanych bezpośrednio z referatami diecezjalnymi. I tu — znowu tylko przykładowo — wspomnieć warto o Stowarzyszeniu św. Wincentego à Paulo, które liczy 3.200 oddziałów i 35.000 członków. Stowarzyszenie to wydaje rocznie na potrzeby ubogich około 3,5 miliona dolarów, przy czym członkowie odbywają w okresie roku przeciętnie 400.000 odwiedzin w domach swych podopiecznych.

Oprócz zakładów i akcji oświatowych i charytatywnych istnieje w USA, jak wiadomo, cały szereg katolickich klubów, stowarzyszeń i instytucji o charakterze rozrywkowym, które pośrednio odgrywają także, rzecz prosta, rolę wychowawczą a nawet częściowo dobroczynną w tym znaczeniu, że udostępniają przyjemności kulturalne i towarzyskie ludziom, których nie stać na zorganizowanie ich sobie na własną rękę. Prawie każda parafia posiada więc rodzaj świetlicy czy raczej „dancing baru", własny klub sportowy, nieraz — kino. Liczne stowarzyszenia i kluby młodzieżowe organizują wycieczki, obozy campingowe, kursy techniczne, kluby studiów i imprezy amatorskie. Różnorodność i zasięg działalności w tym rodzaju ilustruje chociażby fakt, że samych tylko klubów i stowarzyszeń związanych bezpośrednio z Radą Naczelną Akcji Katolickiej przy NCWC istnieje na terenie Stanów 14.500.

Przedstawione powyżej przykładowe dane, nie dające, rzecz jasna, pełnego obrazu katolickiej aktywności społecznej w USA, pozwalają przecie dostrzec pewne rzucające się w oczy cechy charakterystyczne. Po pierwsze więc, wspomniana już ofiarna lojalność katolików wobec swej społeczności religijnej, umocniona

w okresie po-imigracyjnej izolacji więzami etnicznymi, umożliwiła — jak widzimy — powstanie imponującej sieci placówek i instytucji, których sprawność i rzeczowa użyteczność wydaje się charakterystyczna dla postawy już nie imigracyjnej, lecz raczej amerykańskiej. Zaryzykować można chyba parafrazę, że imigrancka, środkowoeuropejska treść wierności „Bogu i ojczyźnie" wyraziła się oto na gruncie USA w formie odpowiadającej mentalności Nowego Świata: w formie konkretu cyfr, inwestycji, usług praktycznych.

Cechą drugą dynamiki organizacyjnej katolicyzmu amerykańskiego są potencjalne możliwości, jakie stwarza owo imponujące zaplecze konkretu dla zadań duszpasterskich Kościoła. Jedną z głównych trudności duchowieństwa współczesnego w Europie jest, jak się wydaje, brak osobistych kontaktów z wiernymi, których warunki życia i sposoby myślenia zmieniają się dziś przecie szybciej niż kiedykolwiek. Brak wspólnego języka dla złożonych psychologicznie treści, prosta niezręczność czy archaiczność sformułowań, których walor emocjonalny ulega znacznym wahaniom na przestrzeni nawet paru lat, sprawia, że jedyna niemal forma kontaktów: kazania, nie tylko nie wypełniają nieraz swych zadań, ale mogą nawet zrażać wielu chwiejnych i „szukających" słuchaczy.

Trudnościom takim zapobiega w USA niewątpliwie obecność placówek i instytucji, w których duchowieństwo współpracuje na codzień ze świeckimi katolikami. Wpływ kontaktów tego rodzaju jest, albo może być, tym większy, że w grę wchodzą przede wszystkim akcje praktyczne, których użyteczność i celowość jest najzupełniej oczywista. Nie jest to z pewnością bez znaczenia, jeśli się zważy, jak bardzo człowiek współczesny nie ufa wszelkim „ideologiom", jak podejrzliwie i zachłannie szuka zwykle ich potwierdzenia w konkretnym życiu i czynach konkretnych, znajomych ludzi. Ludzie ci jednak nie zawsze umieją sprostać takiemu egzaminowi i nie zawsze zdają sobie nawet dokładnie sprawę z ogromu osobistej odpowiedzialności, jaką nakłada na nich „zmierzch wieku ideologii". Dlatego też pewna dobrowolnie przyjęta dyscyplina i wzajemna inspiracja, jaką dają wspólne, planowe akcje społeczne, ułatwia nie tylko zadania duchowieństwa, ale zadania katolików świeckich. Fakt ten tłumaczy zapewne, między innymi, ogromny rozkwit działalności społecznej katolików nie tylko w USA, ale na całym świecie.

Uwagi powyższe nie wyczerpują jednak całkowicie sprawy dynamiki organizacyjnej katolicyzmu w USA. Nie wyczerpując mianowicie niebezpieczeństw, jakie się z nią wiążą. Dla wprowadzenia w ów niebezpieczny aspekt konkretu materialnego zacytować

może warto drobny, charakterystyczny fakt. W sprawozdaniu rocznym wspomnianego już wyżej Stowarzyszenia św. Wincentego à Paulo figuruje pewne szczególne zestawienie „świadczonych usług i zdobywanych dusz". Dowiadujemy się więc, że czterysta tysięcy odwiedzin filantropijnych oraz trzy i pół miliona dolarów „dało w efekcie" nakłonienie 1.173 małżeństw cywilnych lub protestanckich do zawarcia ślubu katolickiego, przekonanie rodziców 2.806 niechrzczonych dzieci, ażeby jednak dzieci ochrzcili, oraz odzyskanie 3.993 osób „indyferentnych" dla praktyk religijnych.

Byłoby oczywiście złośliwością równie bezpodstawną jak nierozsądną, gdybyśmy próbowali przypisywać wszystkim powyższym osiągnięciom niezmordowanych pań ze Stowarzyszenia św. Wincentego charakter płaskiego komercjalizmu, który sugeruje sam sposób zestawienia danych. Jest niewątpliwe, że pomoc czynna i konkretna oraz sam przykład osób, które bezinteresownie poświęcają jej swój czas i siły, może współczesnym dać więcej do myślenia niż wszelkie inne argumenty. Niemniej jednak jest oczywiste, że różnorodne możliwości materialne, jakimi rozporządza dzisiaj społeczność katolicka w USA, muszą stanowić dużą życiową atrakcyjność i muszą stawać się w niektórych wypadkach głównym motywem przynależności do tej społeczności.

W obliczu atrakcyjnej kultury laickiej USA, przychylnej wszelkim formom życia i użycia, reklamującej natarczywie na każdym kroku swe zdobycze socjalne i materialne, duża prężność organizacyjna społeczności katolickiej jest, rzecz jasna, jednym z koniecznych środków praktycznych ocalenia integralności. Umożliwia ona zarówno utrzymanie zagrożonego stanu posiadania, jak stwarzanie własnych socjalnych i kulturalnych ekwiwalentów tych wartości, które społeczeństwo USA ofiarowuje dziś swym obywatelom jako zdobycze laickie. Ten zrozumiały wyścig konkretów może jednak wyradzać się w zasadniczą kapitulację strony katolickiej, w kapitulację wobec konkretu jako wartości nadrzędnej. Argument uderzających korzyści materialnych i organizacyjnych, stosowany wprawdzie „między innymi" — ale jakże sprawnie! — w walce o liczbowy stan posiadania mniejszości katolickiej, nosi już w sobie groźbę takiej kapitulacji. Równię pochyłą pod tym względem stanowi także sytuacja, w której ogromny aparat szkół i instytucji uzależnia działaczy katolickich od przychylności ofiarnych wiernych. Jak bardzo „przychylność" owa bywa drażliwa świadczy na przykład fakt, że elementarny obowiązek wobec rodziców katolickich, dotyczący religijnego wychowania dzieci w domu, uważany jest przez pewną część duchowieństwa za sprawę, którą „trudno stawiać zbyt stanowczo". Rodzice ci łożą bowiem tyle „na nasze

piękne szkoły katolickie", że po pierwsze należą się im „raczej pochwały niż nagany", a po drugie „mają oni pewne prawo" oczekiwać, że w zamian za wpłacane składki dzieci otrzymają w szkole „pełne" wychowanie religijne. Jakkolwiek więc pogląd taki jest najoczywiściej niesłuszny i najlepsza szkoła katolicka nie może w pewnych sprawach zastąpić domu to jednakże...

Wspaniały konkret organizacyjny katolicyzmu USA musi, jak każdy chyba sprawnie funkcjonujący konkret materialny, obfitować w takie otwarte „jednakże", w klauzule ustępstw, świadomych lub nieświadomych, na rzecz koniecznych partnerów rzędu materialnego: na rzecz finansów, wpływów i interesów. Rzecz w tym, jak daleko idą takie klauzule. W poprzednim odcinku naszych rozważań zwracaliśmy uwagę na to, jak łatwo w USA człowiek bywa wprzęgany w praktyczną służbę systemowi wartości, którego nigdy nie uznałby teoretycznie. Fakt, że niebezpieczeństwo takie zagraża dzisiaj także działaczom katolickim, uwidocznia się nie tylko w dziedzinie spraw organizacyjnych, ale także i szczególnie może dobitnie przy rozpatrzeniu drugiego aspektu „nurtu praktycznego" katolicyzmu w Ameryce, mianowicie jego dynamiki propagandowej.

DYNAMIKA WSZERZ: PROPAGANDA

Najbardziej może zaskakującą cechą zewnętrzną katolicyzmu w USA jest niezwykle sprawne opanowanie i wykorzystywanie na swój użytek nie tylko współczesnych narzędzi, ale też metod masowego oddziaływania.

Telewizja, kino, plakat, ulotka, żywo ilustrowana broszura programowa, prasa codzienna, żywoty świętych w „comicsach" czy parominutowe prelekcje religijne w najbardziej nieraz nieoczekiwanych lokalach i sytuacjach, to już dzisiaj powszechne instrumenty, jakimi Kościół posługuje się w Ameryce w celu uzyskania i pomnożenia kontaktów z wiernymi. Zrozumiałe jest, że nasuwające się tu analogie z natarczywą wszechobecnością reklamy handlowej mogą wydawać się żenujące czy niestosowne mieszkańcom krajów, gdzie pojawienie się księdza na widowni kina powoduje jeszcze nieraz nie małą sensację, a już sama myśl usłyszenia krótkiego kazania w przerwie pomiędzy dwoma numerami rock and rollu w nocnej kawiarni budzić musi głęboką konsternację.

Bez względu jednak na nasze własne gusty i upodobania, trudno chyba zaprzeczyć, że amerykańskie sposoby komunikowania i upowszechniania pewnych treści są już na tamtejszym terenie autentycznym elementem kultury i że Kościół, którego misją jest „nauczać

wszystkie narody" w „ich własnym języku", musi się prędzej czy później tymi sposobami posługiwać.

Wątpliwości budzą natomiast nie tyle same narzędzia, co metody oddziaływania. Nie są np. czymś wyjątkowym w Ameryce katolickie argumenty „propagandowe" o „najmodniejszych rekolekcjach", które przywrócą „amerykańskie zadowolenie z siebie", o przytulnych „kościołach, w których można wypocząć jak nigdzie na świecie", ponieważ jest w nich „najchłodniej w lecie i najcieplej w zimie", czy też o akcjach charytatywnych, w których łaskawi ofiarodawcy będą „należnie uhonorowani" przez zamieszczenie w gazecie parafialnej obwieszczenia (takich a takich rozmiarów), że spełnili oto „piękny akt miłosierdzia (z wyszczególnieniem kwoty)".

Apele tego typu nie są już niestety tylko „zabawne". Nawiązują one niedwuznacznie do metody handlu amerykańskiego, znanej już czytelnikom poprzedniego szkicu, a polegającej m. in. na „rozgrzeszaniu" próżności i hedoizmu. „Wymyślić ludziom moralne usprawiedliwienie ich małostek — albo zginąć" — zawyrokował w swoim czasie „dyktator pragnień" konsumentów amerykańskich, dr Dichter. Jasne jest, że taka metoda usprawiedliwień, stosowana zresztą z ogromnym powodzeniem przez reklamę amerykańską, jest nie do przyjęcia dla katolików. Dlatego też musi budzić obawy coraz częstsze odwoływanie się propagandy katolickiej do aspektów czysto utylitarnych lub bardzo nieraz niewybrednej ludzkiej próżności. Jeśli wziąć jeszcze pod uwagę masowość katolickich akcji propagandowych oraz pewne znieczulenie społeczeństwa, a więc i katolików USA, na niebezpieczeństwa komercjalizmu — to metody, ku jakim zdaje się skłaniać część działaczy amerykańskich, stają się tym bardziej niepokojące.

Inne nieco niebezpieczeństwo „dynamiki wszerz" stanowi nieuchronne chyba spłycanie i zwężanie upowszechnianych zagadnień. Tymczasem świat USA jest „z natury" niejako — masowy. Koncepcje elit, inspiracje płynące z niepopularnych, samotnych wysiłków, nie zrozumianych przez otoczenie — nie znajdują tam szerszego oddźwięku. Istnieje nawet pogląd, dość znany, choć trudno stwierdzić, o ile uzasadniony, że niewielki, jak dotąd, wpływ partii komunistycznej w Ameryce tłumaczy się między innymi jej ekskluzywną koncepcją awangardy.

Wszystko to wyjaśnia w pewnym stopniu dominujące w katolickiej działalności popularyzacyjnej akcenty czasem może niezbyt łatwego optymizmu i zadowolenia z siebie, nazbyt naiwnych i wygodnych uproszczeń. Innym paradoksalnym na pozór skutkiem „umasowienia" jest swoista zaściankowość sposobów myślenia o katolicyzmie

i katolikach. Nastawienie na pewną — zresztą wszędzie tak powszechną ciasnotę horyzontów — doprowadziło na przykład niektóre diecezjalne dzienniki katolickie do szczególnego naświetlania spraw bieżących. „Żaden katolik nie zginął we wczorajszej katastrofie" — czyta się tam na przykład w tytule. Albo — w tonie „wiadomości pozytywnej": „samobójca, który skoczył z mostu w naszym mieście, nie był katolikiem!" Zainteresowania tego rodzaju prasy katolickiej zagadnieniami społecznymi, obywatelskimi czy światowymi są oczywiście nieomal żadne, a typowe artykuły wstępne opisują najczęściej szczegółowo przyloty i odloty Kardynałów czy lokalne wręczenie świadectw dzieciom. Nic dziwnego, że w tygodniku „The Commonweal" w odpowiedzi na pytanie, jakie wrażenie może prasa katolicka robić na niewierzących, Donald McDonald stwierdza szczerze i stanowczo: „najprawdopodobniej odpychające".

Powyższa ocena dziennikarza katolickiego nie odnosi się, rzecz jasna do wszystkich katolickich publikacji. „The Commonweal" i „America" na przykład przewyższają znacznie swym poziomem i zakresem zainteresowań przeciętne pisma katolickie w USA i czytywane są chętnie także przez niewierzących. Poważniejsze periodyki, takie jak „Theological Studies", „Modern Schoolman", „Thought" czy „Review of Politics", odznaczają się wielką kulturą intelektualną. Tym niemniej prasa tak zwana „masowa", o ogromnych zresztą nakładach, nosi jak dotąd wiele ujemnych cech „umasowienia" i nie wydaje się, ażeby istniała w USA jakaś żywsza inicjatywa w kierunku zakładania nowych pism eksperymentalnych o ambitniejszych zamierzeniach. Jak dalece inicjatywy takie są nieliczne w porównaniu np. z Francją, świadczy fakt, że zamożna i wspaniale, jak widzieliśmy, zorganizowana społeczność katolicka w Ameryce wydaje 550 tytułów pism, podczas gdy niebogaci i nieliczni katolicy francuscy mają ich ponad 3.000.

Katolicki nurt organizacyjno-propagandowy w USA cechuje więc, jak widzimy, silna dynamika wszerz, ogromna łatwość dostosowania się do współczesnego stylu życia i działania i różnorodne, bogate zaplecze materialne. Rozwój i cechy charakterystyczne tego nurtu wywodzą się częściowo z tradycji imigranckiego izolacjonizmu, częściowo zaś stanowią reakcję samoobrony mniejszości katolickiej przed przemożnym naciskiem dominującej kultury laickiej. Niebezpieczeństwa towarzyszące ogromnym osiągnięciom „dynamiki wszerz" katolicyzmu amerykańskiego określić można ogólnie jako zwichnięcia hierarchii środków i celu: ambicje ilościowe i materialne doprowadzają do niepokojących kompromisów w dziedzinie wartości moralnych, postulaty masowości oddziaływania skłaniają do stosowania taryfy ulgowej w metodach popularyzacji katolicyzmu

i zwężają perspektywy intelektualne, a korzyści socjalne i rozrywkowe, jakie społeczność katolicka ofiarować może swym członkom, stwarzają możliwość istnienia wręcz materialistycznych motywów przynależności do Kościoła, co wydaje się szczególnie niebezpieczne w społeczeństwie, które popiera i wychowuje mentalność komercjalną.

DYNAMIKA W GŁĄB: OCENY I POSTULATY

Jak zaznaczono na początku artykułu, nurt praktyczny i ilościowy, rzucający się najbardziej w oczy w USA, nie wyczerpuje problematyki amerykańskiego katolicyzmu. Tendencje idące w głąb, krytyczne i wartościujące, próby przemyśleń i ocen rzeczywistości amerykańskiej w świetle podstawowych zasad katolicyzmu i znalezienia nowych form katolickiej wspólnoty duchowej istnieją w Ameryce nie od dziś i poszczycić się mogą niejednym osiągnięciem.

O ile pewne cechy nurtu „ilościowego" w katolicyzmie USA nazwać można chyba krótkowzrocznym nieraz „praktycyzmem", to nurt jakościowy i wartościujący charakteryzuje przede wszystkim realizm ocen i realizm postulatów.

Zdaniem przedstawicieli tego nurtu, integralność mniejszości katolickiej w USA, nie zostanie ocalona przez najsprawniejszy nawet aparat instytucjonalny ani przez techniczną doskonałość środków masowego oddziaływania, o ile nie nastąpi bardzo głęboka i zasadnicza odnowa postaw religijnych i o ile nie zdoła się wypracować nowych form współpracy duchowej, które zastąpiłyby obumierające więzy etniczne.

Postulowana odnowa postaw religijnych wypływa z szeregu ocen krytycznych. Pierwszą z nich jest ocena dość powszechnego wśród katolików USA wyobrażenia religii jako zespołu fragmentarycznych i negatywnych norm postępowania. Wyobrażenie takie, jak już wspomniano w pierwszej części niniejszego cyklu, wywodzi się z tradycji wsi środkowo-europejskiej, gdzie przesłanki ostateczne norm moralnych przyjmowane były powszechnie za oczywiste, a bezbłędność logiczną i merytoryczną owych norm gwarantował osobisty autorytet księdza. W świecie współczesnym, w którym laicyzująca się szybko kultura kwestionuje nie tylko tę lub ową prawdę religijną, ale samo istnienie jakichkolwiek prawd, w którym przemiany techniczne przynoszą co dzień sytuacje nieprzewidziane w danych zestawach przepisów postępowania, w którym wreszcie samo pojęcie autorytetu moralnego dewaluuje się w każdym dniem na rzecz technicznej sprawności działania — religij-

ność wspomnianego typu zagrożona jest nie tyle nawet przez bezpośrednie sprzeciwy intelektualne, co przez śmiertelne niebezpieczeństwo „honorowej emerytury".

Jest niezwykle mało prawdopodobne, aby społeczność katolicka w USA lub jej odłamy miały zbuntować się któregoś dnia przeciw nakazom katolicyzmu. Jest natomiast widoczne w życiu praktycznym, że katolicyzm ten spychany jest łagodnie, ale stanowczo do lamusa wysłużonych sloganów przeszłości: czcigodnych, jałowych i niewykonalnych.

Działacze katoliccy w USA twierdzą, że nie można żądać, ażeby człowiek inspirował się głęboko i trwale listą zakazów i ocen negatywnych, i to w sytuacji amerykańskiej, w której — jak wiadomo — propaganda polityczna i handlowa oferuje obywatelom bardzo konkretne i atrakcyjne „modele" życia i „pozytywne ideały" osobowości. Dlatego też jednym z najważniejszych elementów odnowy postaw religijnych musi być wypracowanie współczesnej i pociągającej koncepcji życia po katolicku — w miejsce opisu, jak żyć nie należy. Konieczny jest — mówiąc stylem „drętwej", lecz jednoznacznej mowy — optymistyczny „bohater pozytywny", który mógłby stawić czoło rozlicznym i konkretnym „ideałom Amerykanina". Jeżeli jednak bohater taki ma rzeczywiście reprezentować konsekwentnie katolicki system wartości, a nie zdawkowe powaby emocjonalne, to koncepcja jego musi kształtować się w oparciu o głęboką i odpowiedzialną postawę religijną.

Z postawą taką łączy się bezpośrednio drugi postulat działaczy „nurtu jakościowego". Nie można — twierdzą oni — oczekiwać, ażeby normy i nakazy, pojmowane w oderwaniu od ich konkretnych powiązań z całą katolicką koncepcją życia i osoby, mogły we współczesnym społeczeństwie wytrzymać próbę trudności czy próbę cierpienia. W takim ujęciu bowiem muszą one wydawać się i niesprawiedliwe, i niewykonalne, i strzegące ich dawniej sankcje społeczne przestają również wypełniać swoje zadanie.

Jeśli więc ktoś wzrasta np. od dzieciństwa w przekonaniu, pogłębianym przez niezliczone sugestie hollywoodzkie i obyczajowe, że małżeństwo jest to środek zaspakajania własnych ambicji życiowych i pragnień seksualnych, „zakaz rozwodu" jest i musi być dla niego niepojętą niesprawiedliwością. Środek bowiem okazał się oto nieprzydatny dla „swego" domniemanego celu, jakaż więc może być logiczna motywacja jałowej samoudręki pozostawania przy tym „złym" środku — „aż do śmierci"?

Powyższe, jak się wydaje, trafne odczytanie niebezpiecznego procesu dezintegracji katolickiej koncepcji życia jako całości na przepisy fragmentaryczne i niewątpliwie nieraz „nieludzkie", w zesta-

wieniu z odmiennym systemem wartości, wskazuje na konieczność drugiego z kolei elementu „odnowy postaw". Jest nim wypracowanie takich metod duszpasterstwa i apostolatu świeckich, które koncentrowałyby się nie na popularyzowaniu „wszerz" znajomości norm postępowania, ale raczej na uzbrojeniu katolików współczesnych w osobisty, przyjęty świadomie i konsekwentnie, personalistyczny system wartości, który działałby jako „przekonania własne", a nie tylko jako „dyscyplina" w odniesieniu do każdej sytuacji życia.

Z postulatem takim wiążą się oczywiście dalsze potrzeby praktyczne, jak np. odrodzenie życia parafialnego na zasadzie różnorodniejszych i bardziej niż dotąd indywidualnych kontaktów duchowieństwa z parafianami. Z chwilą bowiem kiedy religia przestaje być sprawą regulaminu, a zaczyna być sprawą światopoglądu, realizowanego na pełną, własną odpowiedzialność, wzrastać musi zarówno liczba sytuacji podlegających ocenie moralnej, jak też liczba trudności i omyłek, w których wierni mogą potrzebować pomocy i rady.

Niewątpliwa jest też konieczność kształtowania się nowych wspólnot świeckich, już nie tylko na gruncie filantropijnym czy czysto towarzyskim, lecz na podstawie głębszej wspólnoty dążeń religijnych. System wartości bowiem — w przeciwieństwie do spisu poleceń szczegółowych — implikuje nie tylko ocenę wszystkich, nawet pozornie „neutralnych" moralnie zjawisk i spraw, ale również postawę twórczą wobec nich. Zadania takie mogą oczywiście przerastać siły i możliwości intelektualne osamotnionych jednostek ludzkich, zagubionych w dodatku w obojętnym, a nieraz przeciwstawnym ideowo społeczeństwie. Dlatego też nieodzownym warunkiem żywotności i konsekwencji „wartościujących" postaw religijnych wydaje się stały kontakt i oparcie w grupie ludzi o tych samych celach zasadniczych i o podobnych zadaniach praktycznych.

Inny postulat wysuwany przez myślicieli katolickich w USA wydaje się nie mniej przekonywający. Nie można — sądzą oni — ograniczać się do potępienia tych czy innych masowo występujących praktyk bez zajęcia postawy czynnej wobec źródeł, z których praktyki owe płyną. Każdy fakt negatywny o skali społecznej świadczy o zaistnieniu pewnych niezaspokojonych potrzeb albo o sytuacji, która jest moralnie fałszywa. Nie można więc domagać się np. niestosowania środków antykoncepcyjnych nie żądając jednocześnie, otwarcie i stanowczo, dodatków rodzinnych, tanich mieszkań, ochrony macierzyństwa, czyli warunków, które umożliwiają odpowiednie wychowanie większej liczby dzieci. W razie kiedy starania takie nie przynoszą zadawalających rezultatów

w skali ogólnospołecznej, należy — nie rezygnując z nich oczywiście — czynić w obrębie samej społeczności katolickiej wysiłki, zmierzające do zorganizowania opieki i pomocy dla rodzin wielodzietnych. Podobnie ma się na przykład sprawa z tzw. „moralnością młodzieży". Póki przyjęty styl życia i obyczaje stawiają stale młodych ludzi w sytuacjach, w których napięcie erotyczne przewyższa przeciętne zdolności oporu, nikt nie może walczyć przekonywająco o katolicki ideał czystości, nie walcząc jednocześnie otwarcie z metodami wyzyskiwania wrażliwości młodych ludzi w celach często komercjalnych i nie starając się o powstanie środowisk i instytucji, które by umiały zapewnić atrakcyjne i dostępne rozrywki w innej atmosferze psychologicznej. „Potępienia i zakazy — twierdzą niektórzy działacze amerykańscy — którym nie towarzyszy uczciwa wiedza o źródłach zła i konkretna walka z nimi, mogą przynosić raczej nieobliczalne szkody niż pożytki". Z postulatem czynnego, społecznego zaangażowania katolików w walkę o warunki konieczne dla realizacji ich systemu wartości łączy się oczywiście udział katolików w sprawach publicznych dzielnicy, miasta czy stanu oraz współpraca z niewierzącymi. Zagadnienie to wiąże się z dalszą dziedziną ocen i postulatów, wysuwanych przez działaczy amerykańskich.

Wspomniane już tendencje swoistego partykularyzmu „katolickiego" w Stanach Zjednoczonych spotykają się ostatnio coraz częściej z otwartą i energiczną krytyką. Jest zrozumiałe, że na tendencje takie składa się wiele przyczyn dość istotnych, jak tradycje imigranckie, wielki, odrębny aparat organizacyjny i instytucjonalny itp. Niemniej jednak postulowana wyżej odnowa postaw religijnych idzie w kierunku uniwersalizmu, a więc przeciw zwężaniu horyzontów do spraw „grupowo-katolickich". Zobowiązania ogólno-społeczne, do których zaczynają poczuwać się działacze, wymagają niekiedy wyjścia z kręgu własnej parafii na forum publiczne czy związkowe, gdzie współpracować nieraz wypadnie z ludźmi o innych światopoglądach. Rośnie wreszcie w USA — podobnie jak w Europie — świadomość roli, jaką odgrywa społeczność katolicka i jej czyny w kształtowaniu się opinii niewierzących o Kościele, rośnie poczucie odpowiedzialności za apostolski wpływ prasy czy katolickich instytucji.

Potrzeba „wyjścia z ghetta", nurtująca wielu myślących katolików, znajduje wyraz w coraz liczniejszych, śmiałych wypowiedziach krytycznych, które często czerpią zresztą inspirację ze źródeł francuskich. Szczególniej może zasługuje tu na zacytowanie słynne przemówienie Kardynała Feltin o prasie francuskiej w roku 1954, na które powołują się działacze amerykańscy. Twierdzą oni, że przy

czytaniu tego przemówienia „przeżywają niezwykle silny wstrząs rozpoznania samych siebie".

„Czemuż to naszej prasy katolickiej — mówi Kardynał — nie mogą strawić najuczciwsi ludzie? Dlatego po prostu, że brak jej rozmachu, brak uniwersalizmu. Służy ona za płaszczyznę defensywnej solidarności kliki, w której wszyscy się znają i wszyscy rozprawiają o własnych, lokalnych sensacjach. Niewtajemniczony czytelnik musi gubić się wśród aluzji do spraw wyizolowanego ze społeczeństwa klanu, chyba że zdobędzie się na wyjątkowy zryw dobrej woli [...]. Aby wyzwolić naszą prasę — mówił dalej Kardynał Feltin — z ducha klanowości, aby wznieść ją ponad owo tak zwane «katolickie środowisko», którego samo pojęcie jest głęboko sprzeczne z duchem katolicyzmu, oznacza bowiem społeczność zamkniętą, strzegącą zazdrośnie swych przywilejów, krótko mówiąc, ażeby nadać naszym pismom charakter apostolski, dziennikarz musi być przede wszystkim inny — kompetentny."

Nic dziwnego, że działacze katoliccy w USA upodobali sobie powyższe uwagi Kardynała Feltin. Odzwierciedlają one rzeczywiście zarówno niedomagania prasy tamtejszej, o których była już wyżej mowa, jak też ważny kierunek postulatów nurtu „wartościującego". Zdaniem myślących katolików w USA nie tylko „dziennikarz" musi być „kompetentny." „Kompetentny" w sensie przygotowania naukowego, socjologicznego przede wszystkim, musi być każdy działacz katolicki, jeżeli zaściankowość katolicka ma być przezwyciężona i jeżeli postulaty stawiane własnej społeczności mają być przekonywające i płodne w praktyczne, realistyczne rozwiązania.

Powyższe oceny i programy, charakterystyczne dla „dynamiki w głąb" katolicyzmu amerykańskiego, znalazły już wyraz w wielu konkretnych akcjach i posunięciach.

DYNAMIKA W GŁĄB: METODY

Jeżeli chodzi o wypracowanie pozytywnego modelu życia katolickiego, to wysiłki te ilustruje najlepiej szeroko zakrojona akcja odrodzenia rodziny.

„Chodzi o to, ażeby małżeństwo katolickie stało się znów owym radosnym, pięknym przeżyciem, jakim jest w zamiarze Boga" — głosi program ruchu zwanego *Cana Conference*, który na terenie samej tylko diecezji Chicago objął już 46.190 par małżeńskich i par narzeczonych. (*Pre-Cana Conference*). Członkowie *Cana Conference*, której idea wywodzi się z Francji, odbywają w określonych odstępach czasu spotkania, składające się zwykle z paru wykładów, dotyczących problematyki małżeństwa współczesnego, i z części dysku-

syjnej. Zaznaczyć warto, że program konferencji przewiduje — oprócz prelekcji na tematy ściśle teologiczne — również referaty lekarzy i pielęgniarek oraz samych par małżeńskich, których trudności i doświadczenia stanowią niezwykle istotny element dyskusji. W skład wykładowców *Cana Conference* w Chicago wchodzi obecnie 25 księży, 41 lekarzy i 71 par małżeńskich, które prowadzą również konferencje dla narzeczonych. Cechą charakterystyczną tego ruchu jest, jak podkreślił jeden z jego założycieli, jezuita, ojciec E. Dowling, kierunek ogólny spotkań uczestników. Mają oni „nie tyle rozważać wyłącznie «duchowe sprawy» człowieka, co aspekt duchowy wszystkich ludzkich spraw".

Ideą przewodnią *Cana Conference*, podobnie jak większości współczesnych akcji rodzinnych w USA, stanowi encyklika Ojca Świętego Piusa XI o *Małżeństwie Chrześcijańskim*, w której szczególny nacisk położony został na wzajemną miłość małżonków. W zrozumieniu roli, jaką we współczesnym małżeństwie, koleżeńskim i bezinteresownym, muszą grać uczucia osobiste, oraz w zrozumieniu głębokiej potrzeby przyjaźni i zjednoczenia z drugim człowiekiem, jaka cechuje osamotnionych ludzi XX wieku, programy *Cana Conference* koncentrują się nie tyle na instytucjonalnym i społecznym aspekcie małżeństwa, ile przede wszystkim właśnie na jego stronie uczuciowej, psychologicznej i seksualnej, czyli na zagadnieniach, które do niedawna jeszcze były w powszechnym mniemaniu jakby „wyjęte" spod kompetencji religii, jeśli nie wręcz przez nią wzgardzone.

Odbudowaniu wiary w realność i piękno katolickiego ideału życia służy również coraz większa liczba placówek diecezjalnych i parafialnych związanych z „Biurem Życia Rodzinnego", działającego pod auspicjami wspomnianego już komitetu koordynującego Episkopatu (NCWC). Kluby, poradnie, przychodnie lekarskie, organizacje wzajemnej pomocy matek, czy instytuty publikujące opracowania naukowe i popularne na temat problematyki małżeńskiej i pedagogicznej — dopomagają niewątpliwie do formowania się konkretnej wizji pozytywnej życia katolickiego. Obchodzone uroczyście przez katolików USA święto Najświętszej Rodziny podkreśla aspekt liturgiczny tych różnorodnych wysiłków.

Jeżeli chodzi o postulat oparcia katolickiego „spisu norm" o osobisty i przyjęty świadomie system wartości, to osiągnięcia w tej dziedzinie idą dwutorowo. Z jednej strony zauważyć się daje znaczny wzrost opracowań teoretycznych, rosnąca stale popularność dzieł myślicieli francuskich i ożywienie klubów studiów czy spotkań dyskusyjnych, przy czym szerokie podejście do zagadnienia wartościowania całej otaczającej rzeczywistości w świetle zasad elementarnych katolicyzmu, obejmuje poważne badania socjologiczne, psycho-

logiczne i ekonomiczne naukowców katolickich. Szczególnie wiele uwagi poświęca się ostatnio badaniom socjologii parafii oraz problematyce małżeństwa w jego aspektach społecznych, etnicznych i seksualnych. Jest rzeczą charakterystyczną, że katoliccy autorzy korzystają niezwykle sumiennie i lojalnie z prac i metod badaczy niewierzących.

Z drugiej strony widoczne jest także duże ożywienie najrozmaitszych form wspólnot świeckich i świeckiego apostolatu. Akcja Katolicka, *The Christian Family Movement*, *Grail-Movement*, skupiający kobiety i dziewczęta — to najbardziej może znane ruchy świeckie. Pracują one w oparciu o znane na ogół w Polsce metody francuskie, mające na celu ocenę konkretnej sytuacji, w której się żyje, w świetle założeń katolicyzmu i zajęcie czynnego, twórczego stanowiska wobec wszelkich spraw, które wymagają poprawy. Osobisty i kameralny styl pracy tego typu organizacji, gwarantujący zarówno autentyczność wzajemnej, stałej inspiracji, jak i bezpośrednie zrozumienie i oparcie w życiu osobistym, pozwala przypuszczać, że stanowią one jakąś niezwykle trafną i potrzebną formę obrony wartości personalistycznych w zdepersonifikowanym, komercjalizującym się gwałtownie społeczeństwie „technicznym." Obrona postaw głęboko własnych przeciw mentalności zwanej w Stanach *group thinking* lub *follow the crowd-mentality*, obrona wspólnoty ludzkiej skierowanej ku wartościom humanistycznym przeciw stłoczonej samotności stada, obrona indywidualnego, odpowiedzialnego wyboru, przeciw „dynamicznemu konformizmowi" karnych konsumentów — to ogólnokulturalny aspekt licznych, kilkoosobowych ekip katolickich, które w morzu agresywnego, usadowionego wygodnie materializmu wydawać się muszą obojętnemu obserwatorowi — grupkami szaleńców. A jednakże — jeżeli grupki różnych tego rodzaju szaleńców w najrozmaitszych miastach i miasteczkach świata nie przeniosą w „techniczną" przyszłość podstawowych wartości kultury, która nas wydała, to kto je przeniesie?

Postulat wyjścia z „katolickiego ghetta", stawiany tak energicznie przez wielu działaczy USA, znajduje również coraz liczniejsze, konkretne formy realizacji. Przyczynia się do tego niewątpliwie solidna, bezstronna postawa intelektualistów katolickich, którzy są niejako teoretykami „nurtu wartościującego". Coraz częstsze, choć nie tak częste jeszcze jak we Francji, są bezpośrednie spotkania i dyskusje katolików z niewierzącymi i coraz szersza staje się skala kontaktów międzynarodowych katolików amerykańskich. Kontakty te miały do niedawna charakter głównie filantropijny. W ostatnich latach jednakże rozwój ruchów takich, jak np. *Pax Romana* z afiliowaną doń Komisją dla Spraw Kulturalnych i Intelektualnych, *Foreign Stu-*

dents Apostolate przy Apostolstwie Świeckim, oraz oficjalne przedstawicielstwa katolików w organizacjach społecznych, międzyuczelnianych i międzynarodowych (UNO), rozszerzają znacznie horyzonty myślowe i zakres problematyki działaczy USA, gruntując jednocześnie świadomość światowej wspólnoty i światowych zadań katolicyzmu.

*

Jest chyba jasne, że uwagi powyższe nie mogą ani gwarantować całkowitej poprawności ocen ogólnych, ani też zaspokoić w pełni niewątpliwego zainteresowania czytelnika szczegółami życia katolickiego w kraju, gdzie technicznie panuje już dzień jutrzejszy. Tym niemniej wydaje się, że linie główne katolickiej dynamiki wszerz i w głąb pozwalają potwierdzić raz jeszcze tezę, wyrażoną w pierwszej części tego szkicu: główny odcinek starcia dominującej cywilizacji konsumentów z personalistyczną koncepcją człowieka i społeczeństwa nie może być sytuacją statyczną w nominalnym „stanie posiadania", ale musi oznaczać stan walki. Walka z kolei nie może nie oznaczać też strat, niebezpieczeństw, eksperymentów. Rozważania niniejsze miały na celu zasygnalizowanie polskiemu czytelnikowi, że walka — trwa.

Maria Garnysz

TERESA ŁUBIEŃSKA

W POSZUKIWANIU NOWYCH ROZWIĄZAŃ

Katolicyzm francuski doby współczesnej jest eksperymentem, na który zwrócona jest uwaga całego chrześcijańskiego świata. Realizowany na drodze trudnych doświadczeń i licznych kryzysów, uformował swój dzisiejszy kształt przez dwa potężne nurty działalności apostolskiej: świeckich i duchowieństwa. Działalność ta wzajemnie się uzupełniająca stanowi żywą reakcję odpowiedzialnej części katolickiego społeczeństwa przeciw materialistycznej cywilizacji świata i postępującej od kilkudziesięciu lat dechrystianizacji kraju.

Spośród wielu publikacji poświęconych tym zagadnieniom szczególnie cenna — ze względu na bogaty materiał informacyjny jak i obiektywną ocenę wypadków — jest wydana przed niespełna rokiem w Paryżu[1] książka A. Dansette'a *Destin du catholicisme français*. Praca ta orientuje czytelnika w podstawowych problemach francuskiego katolicyzmu i wielorakich, złożonych kierunkach jego rozwoju na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat (1926—1956).

Rozważania wstępne autora odnoszą przyczyny dechrystianizacji kraju — stanu, w którym większa część społeczeństwa odeszła od Kościoła albo formowała się jako nowa siła społeczna poza nim — do ewolucji intelektualnej i przeobrażeń natury ekonomiczno-społecznych. Przeobrażenia od Wielkiej Rewolucji drążyły w społeczeństwie dogodne łożysko dla ateizmu naszych czasów i przygotowywały grunt dla rozwoju dzisiejszej materialistycznej cywilizacji.

Wolnomyślicielskie prądy filozofii XVIII w., reformy w szkolnictwie Trzeciej Republiki idące w kierunku najdalej posuniętej sekularyzacji, wreszcie zerwanie konkordatu w 1905 roku z jednej strony, z drugiej zaś wielki przewrót przemysłowy i wzmożone tempo rozwoju techniki rewolucjonizującej życie na wsi i w miastach — oto niektóre tylko elementy (spośród zanotowanych przez Dansette'a), które zadecydowały o wychowaniu nowego człowieka.

---

[1] Adrien Dansette, *Destin du catholisme français*, Paris 1957, Flammarion.

Nowy humanizm znalazł swój wyraz w wyeliminowaniu Boga z wyobrażeń i potrzeb ludzkich. Bóg jest dziś niepotrzebny, człowiek sam przez pracę zdolny jest uszczęśliwić siebie i całą ludzkość — religia zaś jest czynnikiem szkodliwym i hamującym, gdyż proponując rozwiązania pozadoczesne i roztaczające wizję lepszego świata „po tamtej stronie" osłabia człowieka w jego dążeniu do wyzwolenia się z okowy ekonomicznego wyzysku i osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Proletariat wielkiego przemysłu rozwija się poza obrębem oddziaływania społeczności chrześcijańskiej — stąd też całe okręgi przemysłowe Francji jak i dzielnice robotnicze w wielkich miastach pozostają jakby wydziedziczone z posłannictwa Kościoła i obce wobec dyscypliny duchowej i kapitału łaski, które człowiekowi wierzącemu gwarantują praktyki religijne. „Niezmiernie przykro jest stwierdzić — pisze w 1846 roku jeden z księży — że w całym Paryżu nie znajdzie się nawet dziesięciu duchownych, którzy poświęciliby się wyłącznie ewangelizacji środowiska robotniczego".

Fala dechrystianizacji obejmuje również częściowo i wieś, której tradycyjne oblicze zostaje zmienione i zmodernizowane przez zdobycze techniki w zakresie unowocześnienia kultury agrarnej. Jednolita dotąd pod względem socjologicznym struktura wsi przeobraża się w bagato zróżnicowane środowisko (właściciele ziemscy, urzędnicy merostw, robotnicy sezonowi, technicy, chłopi). Penetracja nowych prądów i idei w środowisko wiejskie dokonuje się albo za pośrednictwem szkoły i nauczyciela, albo przy współudziale akcji propagandowej, prowadzonej np. w dni targowe przez kolportaż pism i broszur przeważnie antyklerykalnych.

Wpływom tym Kościół przeciwstawia wątły organizm zamkniętej społeczności parafialnej z proboszczem, którego troski koncentrują się zwykle wokół zagadnienia korzyści materialnych. Nie przygotowany odpowiednio w seminarium, nie docenia on znaczenia parafii jako komórki promieniującej oddziaływaniem apostolskim na pozostającą poza Kościołem część społeczeństwa. Akcja filantropijno-propagandowa (działalność stowarzyszenia św. Wincentego à Paulo, prasa, biblioteka, teatr), którą Kościół rozwijał z końcem ubiegłego stulecia, nie jest już wystarczającym i skutecznym *remedium* przeciw groźbie wschodzącego ateizmu i dechrystianizacji kraju. Nowe warunki wymagają nowych form działania. Dojrzał czas dla działalności misyjnej i apostolskiej realizowanej odtąd w dwóch płaszczyznach: w płaszczyźnie życia świeckiego przez świeckich, skupionych w ruchach młodzieżowych i „specjalistycznych" Akcji Katolickiej, domeną zaś działalności misyjnej kleru pozostaną parafie i tzw. „wspólnoty". Powstają one w oparciu o małe ugrupowania ludzi o jednolitej strukturze społecznej (dzielnice robotni-

cze, przedmieścia, rodziny, małżeństwa). Zatrzymajmy się na razie przy Akcji Katolickiej, której Dansette poświęca dwa obszerne rozdziały swej książki. Na wstępie trzeba zaznaczyć, że apostolstwo świeckich znalazło pełne zrozumienie najwyższych czynników hierarchii kościelnej. Akcja Katolicka obejmująca ruchy młodzieżowe i kierująca apostolatem dorosłych rozwija żywą swą działalność za pontyfikatu Piusa XI, który w jednym ze swych orędzi (1929 r.) kładzie silny nacisk na konieczność uczestnictwa świeckich w dziele szerzenia Królestwa Bożego.

Pierwszym i podstawowym problemem dla *militants* skupionych w szeregach Akcji Katolickiej stało się zagadnienie metody apostolskiego oddziaływania. Okazało się wkrótce, że jedyną właściwą metodą jest działanie w poszczególnych środowiskach społecznych wyłącznie poprzez ludzi, którzy z środowisk tych wyszli. Przy uwzględnieniu tego właśnie warunku konieczne stało się rozgałęzienie Akcji Katolickiej na liczne ruchy „specjalistyczne" czy „środowiskowe". Stąd pochodzi całe bogactwo organizacji młodzieży i dorosłych, żeby wymienić tylko kilka najważniejszych, jak: *JOC* (*Jeunesse Ouvrière Chrétienne*), JAC (*Jeunesse Agricole Chrétienne*), JEC (*Jeunesse Étudiante Chrétienne*), *ACO* (*Action Catholique Ouvrière*), *Mouvement populaire des familles, Mouvement d'Ingenieurs* i i.

Inicjatorem idei pełnienia misji apostolskiej w obrębie poszczególnych środowisk był belgijski ksiądz — abbé Cardijn, założyciel *JOC*-u robotniczej organizacji młodzieżowej, której początki działalności przypadają na lata dwudzieste. Ks. Cardijn — sam pochodzenia robotniczego — przez wiele lat obserwował swoje środowisko i zauważył, że większość młodzieży nawet tej, która otrzymała w rodzinie wychowanie religijne, z chwilą gdy odda się pracy zawodowej i przez to samo wchłonięta zostanie przez swoje środowisko — prawie od razu traci wiarę, zarzuca praktyki religijne i jakoś automatycznie wyklucza się z społeczności chrześcijańskiej. Dlatego dewizą pracy ks. Cardijn stało się działanie „wśród nich, przez nich i dla nich". Praca apostolska prowadzona w tych warunkach tylko przez księdza nie dałaby żadnych rezultatów. Młody działacz *JOC*-u nie może zacząć swej pracy apostolskiej od nauczania. Musi przede wszystkim poznać dobrze swoje środowisko, swoich niewierzących współtowarzyszy i wszystkie ich problemy — zarówno te, które wysuwa praca zawodowa (warunki pracy, zarobki, związki zawodowe), jak i te codzienne podstawowe warunki życiowe (mieszkania, czas wolny po pracy, rodziny, rozrywki, zainteresowania). Samo poznanie, choćby nawet bardzo szczegółowe, to dopiero połowa pracy. Potem idzie życie. Życie otoczeniem i życie dla niego. Wspólna praca, wspólna walka o poprawę warunków egzystencji i poprzez działalność w związ-

kach zawodowych i niektórych organizacjach politycznych, wspólnie wreszcie spędzany czas po pracy.

Punktem wyjścia dla ewangelizacji zdechrystianizowanego środowiska staje się pewne znane już — zwłaszcza klasie robotniczej — wartości wniesione przez chrześcijaństwo, jak sprawiedliwość, braterstwo, sens pracy. Trzeba tylko umiejętnie i dyskretnie przełożyć je na język ewangelii.

Szczupłe ramy artykułu nie pozwalają na szczegółowe omówienie historii i działalności wszystkich ruchów Akcji Katolickiej. Nastawienie na środowisko jest ich cechą wspólną — specyfika zaś każdego środowiska określa metody działania. Tak więc np. *JAC* organizacja młodzieży wiejskiej musi przestudiować wielorakie problemy bogato zróżnicowanego środowiska wiejskiego, praca zaś *JEC*-u organizacji studenckiej stanowi poważny wkład intelektualny w działalność Akcji Katolickiej. Studenci zgrupowani w *JEC*-u zabiegają o utrzymanie stałego kontaktu między uczelniami, praca ich idzie w kierunku pogłębiania wiary i znajomości doktryny oraz zgruntowania i przyswojenia najważniejszych elementów kultury chrześcijańskiej.

Obok ruchów młodzieżowych Akcja Katolicka dysponuje rozgałęzioną siecią apostolatu dorosłych. W 1950 r. z inspiracji hierarchii kościelnej powstała *ACO (Action Catholique Ouvrière)*, która określona została przez władze kościelne jako „zorganizowana forma apostolatu dorosłych powołana do ewangelizacji środowiska robotniczego". *ACO* sprawowała patronat nie tylko nad całym środowiskiem, lecz zajmowała się indywidualnymi jego członkami — organizując małe wspólnoty ludzi, których wracała Kościołowi poprzez wytrwałą i konsekwentną penetrację w ich życie, wspólne przemyślanie bieżących problemów zarówno osobistych, jak i ekonomicznych i politycznych. Bezpośredni kontakt z łaską zapewniały jej członkom wspólna msza św., pacierz czy rekolekcje. Specjalne znaczenie miały też wspólnoty tworzone przez grupy młodych małżeństw i rodziny chrześcijańskie. Niejednokrotnie udzielały one pomocy materialnej rodzinom, których zarobki były nie wystarczające, organizowały kolonie wakacyjne czy też ogródki dziecięce. Jedność duchową wszystkich tych ludzi cementowało wspólne uczestnictwo w mszy świętej i naukach specjalnie dla nich zorganizowanych. Z wszystkich grup największą popularnością cieszyły się ekipy działające pod nazwą *La Vie Nouvelle* oraz *Les Equipes Nôtre-Dame*, których członkowie stanowili komórki silnie promieniujące autentyczną wiarą i właściwym rozumieniem miłości bliźniego. Zarówno poszczególne grupy ludzi, jak i całe ruchy działające w ramach Akcji Katolickiej nie są pozbawione kontroli oraz pomocy i opieki ze strony duchowieństwa. Działalność wszystkich ruchów „spe-

cjalistycznych" koordynowana jest i regulowana przez prace komisji Akcji Katolickiej Ogólnej. Oprócz tego członkowie poszczególnych organizacji spotykają się na kongresach i sesjach, stanowiących okazję do częstej wymiany doświadczeń i konfrontacji poglądów — które z kolei powodują stałe ulepszanie i modyfikowanie metod pracy. Wszystkie prawie organizacje dysponują własnym organem prasowym. Oparcie duchowe i inspirację prawdziwie chrześcijańską dla swej apostolskiej działalności znajdują *militants* Akcji Katolickiej we wspólnych mszach św., rekolekcjach, a także w bezpośrednim kontakcie z swoim *aumonier* — księdzem, który ściśle współpracuje z poszczególnymi organizacjami zarówno młodzieżowymi, jak i ugrupowaniami dorosłych.

Jak każdy eksperyment musi być poddany próbie czasu i praktyki, tak i ta wielka idea apostolatu, której realizacja była naczelnym zadaniem ruchów Akcji Katolickiej, musiała przejść fazę impasu i licznych nieraz kryzysów. Z wymienionych tu organizacji najowocniej, choć stopniowo, rozwijał się *JAC*; organizacja studencka natomiast ze względu na płynność i przejściowy charakter środowiska rozwijała się raczej nieregularnie. Najostrzejsze może konflikty przeżywali członkowie *JOC*-u. Będąc bowiem wielkimi entuzjastami samej idei zbyt szybko dali się porwać i wchłonąć środowisku. Rezultatem tego było odsunięcie na dalszy plan misji apostolskiej z całym jej ideowym i nadprzyrodzonym programem i całkowite zaangażowanie się w wystąpieniach o charakterze ekonomiczno-politycznym. Mimo jednak wielu błędów, działalność Akcji Katolickiej jest niewątpliwie pozytywem zapowiadającym renesans chrystianizmu w naszych czasach. Posłannictwo Kościoła, realizujące Królestwo Boże na ziemi zostaje wypełnione dzięki działalności misyjnej w szerokich kręgach społeczeństwa. Zbliża ona współczesnego katolika zamkniętego dotąd w ciasnych ramach „prywatnego wyznania wiary" ku chrześcijańskiej, uniwersalistycznej koncepcji świata i człowieka.

Za ewolucją postawy i świadomości świeckich katolików postępuje też zasadniczy zwrot w dotychczasowym nastawieniu i rozumieniu swej roli w świecie współczesnym u duchowieństwa. Przeobrażeniom tym torowały drogę z jednej strony prace i przemyślenia wybitnych intelektualistów katolickich (*Humanisme Intégral* Maritaina i artykuły Mouniera w „Esprit" wywierały duży wpływ w kołach młodego kleru), z drugiej zaś głębokie poczucie odpowiedzialności najwyższych czynników kościelnych wobec zagrażającej społeczeństwu ekspansji współczesnego ateizmu. Zadania, które zarysowały się przed Kościołem, były niezwykle rozległe, chociaż w swej istocie sprowadzały się do tego samego problemu, jaki stanął przed członkami Akcji Katolickiej: ewan-

gelizacji zdechrystianizowanego społeczeństwa przez działalność misyjną i apostolską prowadzoną w określonych środowiskach społecznych z uwzględnieniem na pierwszym planie środowiska robotniczego. Do tego dochodzi jeszcze problem wychowania i przygotowania do pracy misyjnej nowego pokolenia księży, reorganizacja pracy duszpasterskiej w parafiach oraz wprowadzenie licznych reform liturgicznych celem udostępnienia wiernym żywego uczestnictwa w życiu wewnętrznym, nadprzyrodzonym Kościoła. Z inicjatywy kardynała Suharda i przy współpracy ks. ks. Godin i Daniel — kapelanów *JOC*-u powstają w latach 40 dwa wielkie ośrodki pracy apostolskiej kleru pod nazwą *Mission de Paris* i *Mission de France*. Powstaje również specjalne międzydiecezjalne seminarium duchowne w Lisieux, gdzie wychowują się i kształcą klerycy według nowo opracowanych programów. Trzeba zaznaczyć, że we Francji potrzeba księdza jest zagadnieniem zawsze aktualnym, gdyż nierównomierny podział administracyjny diecezji i parafii jak i niedobór księży często przyspieszał proces dechrystianizacji w poszczególnych okręgach. Młodzi adepci seminarium kierowani zostają albo na parafię do pomocy proboszczom, albo wysyłani ekipami w rejony wymagające szczególniejszego nasilenia akcji misyjnej — zwłaszcza w okręgi przemysłowe. Księża ci zwalniani zostają ze sprawowania wszelkich czynności administracyjnych, by móc się całkowicie poświęcić pracy apostolskiej.

Przy omawianiu dróg i kierunków działania francuskiego duchowieństwa nie sposób pominąć eksperyment ruchu księży-robotników. U jego początków stoi praca apostolska 25 księży wysłanych wraz z 800 tys. robotników na przymusowe roboty do Niemiec (*Service du Travail Obligatoire*).

Idea księdza w robotniczym kombinezonie, dzielącego ze swym niewierzącym kolegą zarówno jego pracowity dzień roboczy, jak i czas wolny po pracy i pozostającego stale w orbicie jego zainteresowań doczesnych (praca, zarobki, rodzina, mieszkanie, rozrywki), rychło znalazła szeroki oddźwięk w postawie kleru, zwłaszcza rekrutującego się z szeregów *militants* Akcji Katolickiej. W stosunkowo krótkim czasie poczęły się formować po większych miastach Francji (Lyon, Nicea, le Havre, Bordeaux, Touluza, Limoges) liczne ekipy księży-robotników zarówno świeckich, jak i zakonnych, które wywarły przemożny, choć w skutkach niekorzystny, wpływ na działalność *Mission de Paris* i *Mission de France*. Podobnie jak *JOC* ruch księży-robotników dość szybko znalazł się w stadium ostrego kryzysu. Zasadniczym powodem, dla którego Stolica Apostolska w ostatnich latach położyła kres dalszemu, swobodnemu rozwojowi tego eksperymentu — na drodze

szeregu poważnych decyzji [2] i nowych przepisów ściśle określających cele i charakter pracy księży-robotników [3] — stał się konflikt między powołaniem kapłańskim i zawodowym. Zmęczenie kilkunastogodzinnym nieraz dniem roboczym powodowało częste zaniedbywanie obowiązku codziennego brewiarza, medytacji czy lektury. Życie środowiskiem absorbowało w kierunku zaangażowania się w jego płaszczyźnie doczesnej, spychając na dalszy plan właściwe zadanie szerzenia granic Królestwa Bożego w współczesnym świecie. Niektórzy księża działają samotnie, świadomie unikając łączności z parafią czy biskupami, którym są podporządkowani. Dużym niebezpieczeństwem zmuszającym Kościół do zachowania rezerwy i licznych środków ostrożności stała się bezkrytyczna postawa księży-robotników wobec niektórych akcji politycznych, postawa pociągająca za sobą szereg nieodpowiedzialnych wystąpień już o zdecydowanie politycznym charakterze. Jednostki słabo uodpornione wobec wszystkich tych trudności i niedostatecznie jeszcze przygotowane do pracy często załamywały się i wchłonięte przez środowisko odchodziły, rezygnując z powołania kapłańskiego i apostolskiego. Inni znów księża nie chcąc podporządkować się zarządzeniom Stolicy Apostolskiej, jako krzywdzącym, pracowali nadal w pełnym wymiarze godzin. W takich warunkach Kościół zmuszony był nadać inny bieg rozwojowi całego ruchu — co nie znaczy, by doświadczenia i praca księży-robotników ocenione zostały jako posunięcie z gruntu błędne i bezowocne. Mimo bowiem wielu trudności eksperyment księży-robotników stał się przysłowiowym zaczynem, prowadzącym do odrodzenia chrześcijańskiego świata, w szczególności zaś odrodzenia postawy i odpowiedzialności francuskiego duchowieństwa.

Również i parafia — najmniejsza, lecz jakże ważna komórka społeczności chrześcijańskiej — nie pozostała poza zasięgiem wielkiej fali przemian, jakie dokonały się ostatnio w życiu społecznym Kościoła. Reorganizacja pracy parafialnej idzie w kierunku tworzenia tzw. *communauté* — wspólnoty, w której księża i wierni jednoczyliby swoje wysiłki w dziele rechrystianizacji.

Prekursorami pracy parafialnej prowadzonej w oparciu o takie wspólnoty byli ks. ks. Remillieux i Michonneau, których długoletnie doświadczenie przekonało o konieczności i potrzebie ścisłej współpracy wiernych i duchowieństwa. Jednym z bardziej drażliwych problemów

---

[2] Czasowe zamknięcie seminarium *Mission de France*, reorganizacja i przeniesienie go w 1954 do Pontigny, zakaz dalszej rekrutacji księży-robotników.

[3] Ograniczenie wymiaru godzin pracy zawodowej, subordynacja wobec przełożonych — biskupów, życie w wspólnotach, kilkuletni staż pracy na parafii, gruntowne przygotowanie teologiczno-moralne, rezygnacja na rzecz katolików świeckich z wszelkiego zaangażowania w akcje społeczno-polityczne.

wymagającym innego niż dotąd ustawienia jest sprawa ofiar i świadczeń materialnych na rzecz Kościoła. Cały wysiłek ks. Remillieux, proboszcza robotniczej dzielnicy Lyonu, szedł w kierunku zlikwidowania różnic między wiernymi, jakie mogłyby zaistnieć w zależności od ich stanu majątkowego. Nie ma więc bardziej uroczystych i wystawnych ślubów czy pogrzebów dla bogatych, a skromniejszych dla biednych. Wszystkie dobrowolne ofiary na Kościół składane są anonimowo w zamkniętych kopertach do skrzynki. Jedyną ofiarą, której ks. Remillieux wymagał od wiernych, była ofiara złożona wyłącznie Bogu — wspólne, żywe uczestnictwo we mszy św.

Ks. Michonneau, proboszcz kościoła Sacré Coeur w Colombes silnie akcentował potrzebę wspólnot kapłańskich jako podstawowego warunku powodzenia pracy parafialnej. Księża nie mogą dobrze pracować w odosobnieniu. Muszą szukać wzajemnego oparcia w wspólnej modlitwie, medytacjach, w wspólnym przemyślaniu problemów swego apostolstwa. W łonie jednej wielkiej wspólnoty parafialnej polecił ks. Michonneau wikarym tworzenie małych wspólnot wiernych, opartych na rodzinach, młodych małżeństwach, w zakładach pracy czy też w całych nawet dzielnicach. Przed każdą z tych *communauté* stawały odrębne zadania, choć jednoczył je i cementował nadprzyrodzony charakter posłannictwa. Na wsiach, gdzie często dał się odczuć brak księży, lub w okręgach szczególnie zdechrystianizowanych — niejednokrotnie przychodzili proboszczowi z pomocą członkowie Akcji Katolickiej albo małe ekipy księży i zakonników, jak np. *Les Fils de la Charité* czy *Les Frères Missionnaires des Campagnes* — którzy będąc przeważnie sami pochodzenia wiejskiego lub rekrutując się z członków *JAC*-u, znali dobrze wszystkie trudności pracy w środowisku wiejskim. Organizują oni rekolekcje lub specjalne dni skupienia, podczas których rozpatrują wspólnie z wiernymi najważniejsze i najbardziej interesujące współczesnego człowieka problemy, kolportują tygodniową prasę katolicką, zachęcają i przygotowują wiernych do wstąpienia w szeregi Akcji Katolickiej.

Obok działalności apostolskiej i wychowawczej ekipy te, zwłaszcza zakonne, pomagają w pracy na roli, organizują ośrodki dokształcające dla młodych rolników, często też zastępują w pracy ludzi chorych i starych. Akcja prowadzona w parafii jednocześnie w dwóch płaszczyznach jest pracą niezwykle konstruktywną, która nie wiedzie do ryzyka ani do kryzysów, jakie znamy z doświadczeń ruchu księży-robotników.

Nie sposób mówić o odrodzeniu życia wewnętrznego społeczności chrześcijańskiej i efektywnym zreformowaniu pracy parafialnej, jeśli się pominie zagadnienie ruchu liturgicznego i jego znaczenia jako elementu przeciwstawiającego się fali dechrystianizacji. Wielkie reformy

zapoczątkowane przez Piusa X, a kontynuowane i modyfikowane przez Ojca św. Piusa XII, mają przybliżyć do Boga ogromną większość społeczności chrześcijańskiej tak często obojętnej wobec ofiary Chrystusa, odnawiającej się każdego dnia w mszy świętej. Bierność i apatia charakteryzująca udział wiernych w nabożeństwach wynika przeważnie z niezrozumienia sensu i znaczenia ceremonii kościelnych. Dlatego położono szczególny nacisk na konieczność objaśniania poszczególnych obrzędów (komentowanie gestów i tekstów liturgicznych przy udzielaniu sakramentów i przy sakramentaliach), jak i potrzebę pouczania wiernych o znaczeniu i wadze poszczególnych części roku kościelnego. Żywe uczestnictwo we mszy św. to wspólna komunia, modlitwa, recytacja i śpiew liturgiczny. Wielką zdobyczą dzisiejszych czasów jest wprowadzenie do liturgii języka żywego, narodowego obok łaciny, która dalej pozostaje symbolem jedności Kościoła. Liczne więc reformy, encykliki i dekrety papieskie, kongresy liturgistów, pionierska działalność benedyktynów i dominikanów, krzewicieli ruchu liturgicznego, praca *CPL* (*Centre de Pastorale Liturgique*) posuwają naprzód pracę apostolską, torując drogę odrodzeniu chrześcijaństwa.

Autor omawianej publikacji przestudiowawszy wiele skomplikowanych problemów francuskiego katolicyzmu nie kończy swej pracy zbyt optymistyczną konkluzją. Francja jest nadal krajem misyjnym, a sukcesy są tylko częściowe. Jeśli można mówić o rechrystianizacji, to najgłębiej zapuściła ona korzenie w środowisku wiejskim. Proletariat wielkiego przemysłu pozostaje nadal poza Kościołem. Potrzeba może nowego pokolenia księży-robotników i żokistów. Procesu powolnej zresztą rechrystianizacji nie można rozpatrywać w kategoriach ilościowych, gdyż bilans będzie zawsze niezadowalający. Najważniejsza jest tu wielostronność działania i zjednoczenie ogółu katolików w wysiłku poszukiwania nowej drogi.

Teresa Łubieńska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

KSIĄŻKA O UŚWIĘCENIU WSPÓŁCZESNEGO LAIKATU

Ksiądz kanonik Jakub Leclercq, profesor uniwersytetu lowańskiego, autor kilkunastu poważnych prac z pogranicza filozofii, teologii moralnej i socjologii [1], opublikował ostatnio nową pracę, traktującą o chrześcijańskim sposobie przeżywania współczesności [2]. Dziełko, napisane w formie esejów, porusza podstawowe zagadnienia chrześcijańskiego życia i zgodnie z zamierzeniem autora rzeczywiście ułatwia czytelnikowi wnikanie w istotną jego treść.

W pierwszym szkicu zatytułowanym: „Świętość a doczesność", autor usiłuje unowocześnić pojęcie świętości. Według niego współczesna epoka uwypukliła fakt, że nie tylko duchowni czy ludzie żyjący w zakonach, ale każdy katolik powołany jest do świętości. Zrozumienie tego świadczy o pełniejszej dojrzałości chrześcijaństwa.

W eseju drugim mowa jest o „Świętości ludzi świeckich". Według definicji autora laik to człowiek „który doczesność bierze na serio". Tragedią historii chrześcijaństwa jest to, że laicy nie wypełnili swego zadania. „Dobry chrześcijanin, jeżeli zupełnie serio brał doczesność, żył zawsze pod wrażeniem, że nie jest wcale dobrym chrześcijaninem, ten zaś, co doczesność brał całkiem serio, był tylko katolikiem oziębłym. Wydawało się, że nie można być w pełnym tego słowa znaczeniu katolikiem, a równocześnie laikiem" (s. 54). Tymczasem Kościół nie wypełni swej misji, dopóki świeccy będą czuli się obowiązani dążyć do świętości przez naśladowanie zakonników, a kapłani będą sobie poczytywali za obowiązek zajmowanie się sprawami doczesnymi.

---

[1] Ograniczając się do najważniejszych, wyszczególnić należy takie dzieła jak: *Essais de morale catholique* (w 4 tomach), *Leçons de droit naturel* (w 4 tomach), *Les grandes lignes de la philosophie morale*, *Le philosophie morale de saint Thomas devant le pensée contemporaine*, *Introduction à la sociologie*, *Valeurs chrétiennes*, *Le mariage chrétien*, *La vocation religieuse*, *Vocation du chrétien Dialogue de l'homme de Dieu*, *Trente méditations sur la vie chrétienne*, *Saint François de Sales, docteur de la perfection*, *Culture et personne*, *Le problème de la foi dans les milieux intellectuels au XXe siècle* i inne.

[2] Leclercq Jacques, *Vivre chrétiennement notre temps*, Tournai—Paris 1957, Castermann.

Tematem szkicu trzeciego są „Społeczne wymiary moralności". W ciągu ostatnich dwóch wieków różne wielkie ruchy społeczne usiłowały na miejsce starej moralności indywidualnej wprowadzić „moralność obywatelską": „zagadnienie moralności polegało nie na osobistym kształtowaniu w kierunku realizacji własnej doskonałości, lecz na kształtowaniu siebie w tym kierunku, by uczynić z siebie element użyteczny dla wspólnoty ludzi" (s. 67). Odnosi się jednak wrażenie, że próba uszczęśliwienia ludzkości przez technikę i organizację skończyła się okropnym odczłowieczeniem i nieszczęściem ludzi. U podłoża wielkiej akcji społecznej powinna być przede wszystkim miłość, a jej celem: wprowadzenie w życie społeczne warunków sprzyjających życiu moralnemu i cnocie. A ponieważ dla katolika grzech jest jedyną rzeczą złą samą w sobie, jest złem *par excellence*, wyeliminowanie grzechu jest pierwszorzędnym zadaniem zarówno życia indywidualnego, jak społecznego.

Szkic czwarty mówi o istotnej „Rzeczywistości chrześcijanina". Jest nią życie w osobistym zjednoczeniu z Chrystusem. Wszystko inne ma być podporządkowane tej rzeczywistości. „To ma stanowić *idée fixe*. Bo ważne jest tylko życie Chrystusa. Wszystko, co nie jest życiem Chrystusa, ma tylko o tyle znaczenie, o ile pomaga rozwijać życie Chrystusowe" (s. 101).

Przedmiotem eseju piątego jest „Miłość chrześcijańska". Jest to podstawowe prawo, obowiązujące zarówno w prywatnym, jak i społecznym życiu. W tym punkcie autor przedstawia tradycyjną naukę Kościoła, nie wnosząc nowych sformułowań.

Ostatni szkic nosi tytuł: „Kontemplacja i działanie". Godna podkreślenia jest tutaj próba historycznego wyjaśnienia faktu, dlaczego stosunkowo nikły procent katolików wiedzie życie naprawdę chrześcijańskie. Ostatecznie wszystko zależy od wolnej woli ludzi. W każdym razie nie można oddzielać ani kontemplacji od działania, ani działania od kontemplacji.

Streszczenie książki nie mówi jeszcze wiele o jej wartości. Aby sobie z niej lepiej zdać sprawę, trzeba wejść w szczegóły. Oto garść spostrzeżeń wyjętych z pracy lowańskiego profesora, z którą warto zapoznać szersze kręgi naszego społeczeństwa.

Problem chrześcijańskiego przeżywania współczesności pokrywa się z problemem świętości chrześcijanina w życiu codziennym. Ale „świętość" ma nieraz we współczesnym języku znaczenie daleko odbiegające od znaczenia przyjętego w Kościele. Autor przytacza przykład dwu utworów literackich. Coccioliego (*Le Ciel et la terre*) i Cesbrona (*Les Saints vont en enfer*). Święci tych autorów nie pokrywają się z pojęciem świętych głoszonym przez Kościół. Są to kapłani katoliccy, którzy

ze względów ideowych zdecydowali się na życie pełne heroicznego wprost wyrzeczenia, a mimo to u władz kościelnych nie znaleźli uznania. Gdyby byli laikami, cały świat uwielbiałby ich wraz z Kościołem. Ale to są kapłani, a kapłan ma w Kościele funkcje wyraźnie określone: sprawowanie świętych tajemnic, nauczanie wiernych i kierowanie nimi. Tymczasem bywają kapłani, którzy podejmują albo wyłącznie, albo na pierwszym miejscu tzw. dzieła miłosierdzia doczesnego. Autor uważa to za nieporozumienie. Z jednej strony mówi się dziś dużo o roli laikatu w Kościele, podkreśla się, że świeccy mają w nim odgrywać rolę czynną. A jednak zawsze, kiedy w Kościele trzeba czegoś dokonać — tam „pierwsi" są kapłani. „Pierwsi", gdyż wykazują przy tym rodzaj gorączkowego pośpiechu, jakby byli przekonani, że tylko oni sami potrafią to zrobić.

Że dobry chrześcijanin śpieszy z pomocą nieszczęśliwym i okazuje im miłość, nie jest rzeczą nową. Natomiast nowością wydaje się fakt, że księża uważają nieraz za lepsze — zupełnie lub częściowo — zrezygnować z funkcji kapłańskich, by poświęcić się takiej formie miłości bliźniego, którą praktykować mogą ludzie świeccy.

Zagadnienie to wypływa m. in. w związku z problemem księży-robotników. Praca robotnika jest rzeczą świecką, kapłan zaś ma inną misję do spełnienia. Kościół jednak nie tamował inicjatywy szlachetnych jednostek tam, gdzie robotnicy zerwali wszelkie kontakty z Kościołem. Dla nawiązania tych kontaktów na nowo pewni kapłani zdecydowali się na dzielenie całego życia z robotnikami. Inicjatywa księży-robotników powstała i rozwijała się w klimacie szlachetnej wielkoduszności. Wnet jednak pokazało się, że pewien odsetek tych księży dał się tak dalece owładnąć sprawami życia robotniczego, że stali się oni więcej robotnikami niż kapłanami. A od tego momentu zaczęło się wykrzywianie idei księdza-robotnika, co w konsekwencji musiało pociągnąć za sobą interwencję Kościoła.

Ale wróćmy do świętości ludzi świeckich. Począwszy od średniowiecza aż po czasy najnowsze ustaliła się wśród katolików koncepcja świętości związanej z życiem zakonnym. Tymczasem jednym z przejawów odradzania się katolicyzmu XX w. jest zainteresowanie się świętością wszystkich członków Kościoła. Uczy się dziś, że świętość nie może być związana wyłącznie z jakimś jednym stanem, gdyż sakrament chrztu św. jest wezwaniem do świętości wiernych, podobnie jak sakrament małżeństwa wezwaniem do świętości małżonków. Nasz wiek jest wiekiem takiej duchowej postawy, która szuka warunków uświęcenia świeckich przez działalność doczesną i świecką. Postawa taka jest dziś wysoko ceniona i wydaje się, że jest ona jednym z powodów zmniejszenia się powołań zakonnych: ewentualni kandydaci

do zakonu widzą możliwość poświęcenia się Bogu pozostając w świecie.

W wielu jednak wypowiedziach ludzi świeckich ten nowy typ świętości ciąży ku takiej postaci, która już nie mieści się w typie uznanym przez Kościół (rodzaj życia tego typu „świętych" może np. uniemożliwić rozwijanie pewnych i obiektywnych form cnoty). W wypowiedziach tych można też wyczuć obawę, czy Kościół zechce kanonizować ludzi, którzy np. poświęcając się całkowicie Chrystusowi, oddają się równocześnie pracy w służbie ruchów walczących o słuszne prawa ludzi świeckich. Ponieważ tego rodzaju kanonizacje wydają się mało prawdopodobne, ludzie są skłonni sądzić, że świętość kanonizowana, choć autentyczna, jest jakby drugorzędną i ustępuje świętości „nowoczesnej", choć nie kanonizowanej.

Jak się więc przedstawia sprawa kanonizacji świętych? Autor zbadał kanonizacje i beatyfikacje dokonane w latach od 1950 do 1955 r. Jest ich trzydzieści: 16 kanonizacji i 14 beatyfikacji. Nie wlicza się tu 19 męczenników Lavalskich i męczenniczki Marii Goretti gdyż proces ich dotyczył wyłącznie sprawy męczeństwa. Wyniesiono więc w tym czasie na ołtarze 17 mężczyzn i 13 niewiast. Z tych niewiast aż 12 należy do stanu zakonnego, większość zaś z tych zakonnic to założycielki zakonów. Z mężczyzn kanonizowanych jeden jest papieżem, 3 biskupami, 11 zakonnikami, 1 kapłanem świeckim, 1 laikiem. Dodać warto, że i spośród 19 męczenników Lavalskich 15 było kapłanów, a 4 zakonnice.

Obraz ten jest dość sugestywny — kanonizacje zdają się iść po linii tradycyjnej. U wszystkich tych osób świętość dojrzewa poza burzami świata. Ale po dokładniejszym rozpatrzeniu sprawy na przestrzeni wieków okazuje się, że w rzeczywistości wśród kanonizowanych świętych jest więcej świeckich niżby to na pierwszy rzut oka wyglądało. Są święci „prostego stanu", na drugim końcu drabiny społecznej widać szereg królów czy książąt. Brak natomiast przedstawicieli grupy pośredniej, nie widać świętych, którzy by wykonywali takie zawody jak: handlowców, bankowców itp.

Jeszcze jedno ciekawe spostrzeżenie. Wśród kanonizowanych widzimy świętych konformistycznych i niekonformistycznych. Pierwsi, jak np. św. Iwon, to ludzie, którzy uświęcili się w warunkach „utrwalonego nieładu", nic nie czyniąc w kierunku zreformowania tego nieładu. Utrwalonym nieładem było np. piastowanie stanowiska proboszcza bez obowiązku rezydencji, a takim właśnie proboszczem był św. Iwon. (U nas Jan Kanty rzucił parafię, bo bał się odpowiedziałalności za dusze). Księża-bohaterowie Coccioliego, miłując biedaków w ich niedoli, nie czynią nic, by ich z tej niedoli wydobyć. Ich miłość polega na tym, że trwają dobrowolnie wśród nędzarzy, okazu-

jąc im doraźną pomoc w wypadkach indywidualnych. Inni święci uświęcali się występując przeciw „ustalonemu nieładowi". Święty Franciszek z Asyżu, nie burząc nic z istniejących urządzeń, buduje nowe obok nich. Widząc, że bogactwo jest rozsadnikiem zła w Kościele odcina się od tego nieładu, opierając cały swój ruch na ubóstwie. Święty Ignacy Loyola zakładając zakon zabrania członkom przyjmować godności kościelne, w tym bowiem czasie trudno było być dobrym kapłanem, jeśli się było biskupem. A więc i ten święty nie niszcząc starego buduje nowe. Przykładów podobnych możnaby przytoczyć więcej.

Jakiekolwiek byłyby typy świętych kanonizowanych jedno jest pewne, że każdy święty będzie człowiekiem Bożym. W procesie kanonizacyjnym Kościołowi zawsze chodzi o stwierdzenie faktu, czy osoba, której życie się bada, była całkowicie oddana Bogu.

Święty katolicki zajmuje się doczesnością, lecz po to tylko, by ją wciągnąć w służbę spraw duchowych. W działalności zakonników znajduje się np. wiele elementów doczesnych. Zakonnicy są kucharzami, furtianami, inni nauczają czy uczą się rzeczy świeckich, jak języków czy matematyki. Czynności te, brane same w sobie, są równie świeckie jak praca robotnika czy funkcjonariusza państwowego. Cała rzecz w tym, by one były wyrazem miłości do Chrystusa.

Powstaje jednak pytanie, czy zajęcia ludzi świeckich dadzą się pogodzić ze świętością? Teologowie dyskutują dziś wiele nad sprawami laikatu w Kościele i poza Kościołem. Jeden z nich określił laika jako człowieka, który doczesność bierze na serio. Nie brałby serio swego zawodu np. taki rzeźnik, który by założył warsztat rzeźniczy po to tylko, by usprawiedliwić swoją obecność w danej dzielnicy i mieszkańcom gadać o religii. Inaczej byłoby z takim masarzem, który widząc, że w dzielnicy brak wyrębu mięsa, zakłada tam warsztat po to, by sprzedawać dobry towar i w ten sposób ulepszać sposób odżywiania mieszkańców. Ten przykład wskazuje nam drogę angażowania się katolików w rzeczy doczesne.

Trudno przy tym wyobrazić sobie, by dobry kapłan zakładał warsztat rzeźniczy jedynie dla udostępnienia sąsiadom zdrowego pożywienia. Jeśli kapłan robi podobne rzeczy, a nawet przenosi je ponad funkcje ściśle kapłańskie, brak mu czegoś w jego kapłaństwie. Dobry kapłan w takiej sprawie rozejrzy się za jakimś świeckim człowiekiem, który mieszkańcom będzie oddawał tę przysługę. Widać z tego, że co jest niewłaściwe u kapłana, może być właściwe u świeckiego katolika.

Ale i człowiek świecki musi pamiętać, że jak z jednej strony rozróżnienie spraw duchowych i doczesnych jest w chrześcijaństwie istotne, tak z drugiej obydwa te elementy łączą się z sobą na podobieństwo

wcielenia ducha w materię. Wszystko to jasne jest w teorii, trudniejsze w praktyce. Dlatego, pomijając trudności w przeprowadzeniu linii podziału pomiędzy kompetencjami Kościoła i Państwa, również na terenie samego Kościoła uwidoczniają się dwie krańcowe tendencje: jedna w kierunku akcentowania ducha, druga materii. Tymczasem chodzi o to, by pierwiastek duchowy współdziałał harmonijnie z materialnym. Religia inkarnacji elementu duchowego zapładnia z konieczności całe życie człowieka, łącznie z jego moralnością, stanowiącą w nim część istotną. Chrześcijanin nie czyni nic w taki sposób, by w jego działaniu nie było pierwiastka religijnego. Choć nie istnieje chrześcijański „automobilizm" czy chrześcijański sposób gotowania, to chrześcijanin będzie o tym pierwiastku pamiętał gdy kieruje samochodem, gotuje czy coś innego czyni. Miłość wyciska swe piętno na całym życiu. Nie można mówić, że chrześcijanin będzie jechał szybko czy powoli dlatego, że jest chrześcijaninem; ale ponieważ jest chrześcijaninem, będzie uważał na to, by nie rozbić przechodnia, będzie się starał zrobić przyjemność przewożonym pasażerom, będzie z większą łatwością zabierał pieszych. Podobnie miłość natchnie go do zajęcia odpowiedniej postawy przy prowadzeniu kuchni, dla innych zaś ludzi natchnieniem będzie może próżność, pycha lub lenistwo.

Zresztą wszystko, co doczesne, zawiera albo może zawierać pierwiastek religijny. Dlatego np. nauczanie religii i moralności zawodzi wtedy, kiedy prawdy podstawowe wyjaśnia się w oderwaniu od życia praktycznego. Trzeba jednak uważać, by przy nauczaniu nie schodzić z platformy religijno-moralnej, gdyż łatwo wtedy o nieporozumienie. By pozostać przy sprawie kuchni: religijna kucharka gotowa spytać spowiednika, ile czasu ma poświęcić na modlitwę, ile na gotowanie. Spowiednik oczywiście zapyta jak długo przyrządza się posiłek. Jeśli sumienie kucharki niedomaga w dziedzinie pracy zawodowej, poda ona minimum czasu, nie wystarczające do dobrego gotowania. W oparciu o jej dane spowiednik może wydać praktyczną decyzję, po której kucharka może będzie się dobrze modlić, lecz źle gotować.

Zasady moralne wymagają by uświadomić kucharce jej obowiązek stanu, który polega na dobrym gotowaniu. Ten obowiązek związany jest z cnotą miłości. Jeśli kucharka kocha swych stołowników, będzie pragnęła dobrze ich żywić. Związany też jest ze sprawiedliwością: jeśli szanuje swego bliźniego, będzie jej zależało na tym, by wobec niego spełnić swą powinność, a tą jest w tym wypadku dobre żywienie. Wchodzi tu też w rachubę sprawiedliwość społeczna: duch wspólnoty rodzinnej, religijnej czy innej w dużej mierze zależy od zdrowego pożywienia. Spowiednik powinien pokazać te cnoty kucharce, kiedy jednak wdaje się w drobne szczegóły i matematycznie wylicza godziny pracy i modlitwy, ryzykuje, że popełni wielką pomyłkę...

Zadanie Kościoła jako instytucji, to: sprawować Najśw. Ofiarę, odprawiać publiczne modły, udzielać sakramentów świętych, kształtować chrześcijanin i kierować nimi na drogach Pańskich. Sprawami doczesnymi ma się zajmować tylko tam, gdzie wymagają tego właściwe mu zadania. W konsekwencji świeccy, ukształtowani przez Kościół do życia Bożego, mają przemienić świat. I przemienią go, gdy będą laikami autentycznie chrześcijańskimi. Prawdziwą tragedią chrystianizmu jest to, że świeccy nie spełnili swego zadania. Do tej pory nie rozwinęli oni na większą skalę działalności, która do nich należy. Tragedia ta jest może tylko następstwem innej, podobnej a mianowicie, że duchowieństwo nie spełniło swego posłannictwa. Duchowni mają ukształtować świeckich, a tego nie uczynili w dostatecznej mierze. A ponieważ laicy nie zostali odpowiednio urobieni, duchowni czuli się zobowiązani ich zastąpić, a zastępowali źle. Stąd różne dewiacje.

Autor opowiada, jak w wyniku historycznych przemian Kościół usadowił się w sprawach doczesnych, jak to za sobą pociągnęło brak prawdziwie chrześcijańskiego laikatu, jak w nowych czasach pojawiać się zaczął laikat niechrześcijański, często Kościołowi wrogi, i jak dopiero nasz wiek XX zaczął kształtować ideę autentycznie katolickiego i równocześnie autentycznie świeckiego laikatu. Dziś poznaje się tę prawdę, że jak długo kapłani będą uważali za swój obowiązek zajmowanie się doczesnością, a laicy będą się czuli powołani do naśladowania zakonników, Kościół dzieła swego nie spełni. Kapłan ma kształtować świeckich ludzi, świeccy mają przekształcić świat. Dzieło Kościoła jest więc rozłożone na dwa etapy: naprzód przekształcić dusze przez dawanie im łaski; potem przemienić świat przez tych, co żyją mocą łaski. Ten drugi etap to dzieło świeckich działających na własną odpowiedzialność.

Zapewne, że święci kapłani — przynajmniej gdy się logicznie rzecz bierze — są w pewnym względzie pierwszą potrzebą Kościoła, jako, że właśnie kapłani mają formować świeckich. Ale kapłani nie mogą spełnić swego zadania inaczej jak pod warunkiem, że świat laicki wypełni swoje.

Ks. Franciszek Bogdan S. A. C.

„SOCJOLOGIA PARAFII"

Dziś dla wielu ludzi, szczególnie dla mieszkańców wielkich miast, parafia jest jedynie terytorium wydzielonym przez władze kościelne dla celów administracyjnych. Życie parafialne ogranicza się często do załatwiania formalności metrykalnych. Obowiązki religijne są wypełniane niezależnie od posługi właściwego duszpasterza — proboszcza. A jednak parafia jest nie tylko jakimś przygodnym zbiorowiskiem ludzi uczestniczących razem w nabożeństwach, ale przede wszystkim samoistną, konstytutywną cząstką Kościoła. Jest tą podstawową instytucją społeczną Kościoła przez którą wierni stają się członkami Mistycznego Ciała i utrzymują się z nim w łączności. Pomijając ustalone określenia parafii zawarte w prawie kościelnym, jak również spór o to, czy dzisiejsza parafia stanowi ostateczną formę ewolucji lokalnej organizacji Kościoła, można wskazać z łatwością liczne elementy zmienne występujące w owej pozornie niezmiennej instytucji w zależności od środowiska. Wydaje się więc, że szczególnie dziś aktualne są badania, których przedmiotem stałaby się parafia, jako żywa, tj. zlokalizowana w czasie i w określonym środowisku społeczna jednostka Kościoła Katolickiego.

W r. 1951 ukazała się w Milwaukee (USA) książka dedykowana duszpasterzowi, nosząca tytuł: *Socjologia Parafii* (*The Sociology of the Parish*). Jest to praca zbiorowa pod redakcją C. J. Nuesse i T. J. Harte C. Ss. R., profesorów socjologii Katolickiego Uniwersytetu Ameryki, traktująca w szeregu rozdziałów o różnych aspektach parafii. Jak wynika ze wstępu, autorom chodziło o zbadanie parafii i jej stałych i zmiennych elementów, oraz o wykazanie, że jest to zwykła podstawowa, terytorialna jednostka Kościoła, pulsująca jego życiem i realizująca jego cele. Ponieważ jednak dzisiejsze skomplikowane warunki wymagają różnych form pracy w poszczególnych ośrodkach, stąd w zależności od środowiska społecznego występują w parafii liczne elementy zmienne.

Pierwsza część książki zawiera wyniki badań nad historią parafii w ogóle oraz szkic jej ewolucji na terenie dzisiejszych Stanów Zjednoczonych. Parafie wiejskie, miejskie, narodowościowe są omawiane w drugiej części książki. W zupełnie specyficznych warunkach znajduje się Kościół we wsi amerykańskiej, zaledwie bowiem 20% ogólnej liczby katolików mieszka poza obrębem miast. W parafiach zaś miejskich badania wskazują na ruch ludności ku przedmieściom i konieczność formowania tam nowych placówek duszpasterskich. W związku z wielkim ruchem imigracyjnym podkreślono rolę parafii narodowościowych umożliwiającą przybyłym z Europy katolikom powolne i spokojne wrastanie

w nowe środowisko, Trzecia część dzieła jest poświęcona społecznym badaniom w samej parafii. Autor omawia tu studia demograficzne, zajmuje się badaniem praktyk religijnych i udziałem w nabożeństwach parafialnych w zależności od środowisk społeczno-kulturalnych. Dużo miejsca poświęcono społecznemu znaczeniu takich elementów, jak wizytacje duszpasterskie i kartoteki parafialne. Chociaż istnieje różnica między teoretycznymi zainteresowaniami socjologa, a praktycznymi duszpasterza, to jednak wyniki pracy pierwszego są dla teologii pasterskiej bardzo pomocne. Poznanie sytuacji przyczynia się do uaktywnienia działalności duszpasterskiej i skierowania jej we właściwym kierunku.

Książkę zamykają dwa rozdziały poświęcone apostolskiemu i misyjnemu znaczeniu parafii. W zakończeniu omówione są krótko osiągnięcia kilku krajów katolickich w tej dziedzinie. O skromnym dorobku Polski napisał ks. prof. Franciszek Mirek. Omówił nieliczne prace polskich autorów podkreślając dotkliwy brak badań w tym zakresie.

Arcybiskup Chicago kard. Strich we wstępie do tej książki tak ją ocenił: „Celem i zadaniem studiów socjologicznych jest udoskonalenie społeczeństwa. Autorzy tej pracy dokonali w tej dziedzinie poważnego wkładu, który powinien być oceniony nie tylko przez duszpasterzy i wiernych, ale także przez tych którzy chcą wprowadzić zdrowe stosunki społeczne harmonizujące z naszą kulturą".

Ks. Jerzy Chowańczak

O KS. JANIE ADAMIE MÖHLERZE

Na przełomie XVIII i XIX wieku racjonalizm wywierał coraz to większy wpływ na teologię nie tylko protestancką, lecz także katolicką. Hasła, głoszone przez Oświecenie, zatruwały kościelną naukę; katolicka nauka o Kościele coraz bardziej szła w niepamięć. Powoli jednak, po licznych powikłaniach i starciach teologia zaczęła się odradzać. W Niemczech najważniejszym ośrodkiem ruchu odrodzeniowego była szkoła tybindzka, skupiająca teologów uniwersytetu tybindzkiego. Najwybitniejszym jej przedstawicielem jest ks. Jan Adam Möhler.

Urodził się dnia 6 maja 1796 r. we wsi Igersheim koło miasteczka Mergentheim w południwych Niemczech. Ojciec jego, mistrz piekarski, był człowiekiem prawym, matka — cichą, skłonną do pobożności, a zarazem chorowitą niewiastą. Początkowo Jan Adam pomagał ojcu w sklepie, ale rychło zdecydował się pójść inną drogą. W r. 1809 zapisał się do gimnazjum oo. dominikanów w Mergentheim, skąd przeniósł się do Ellwangen, aby w tamtejszym zakładzie, przygotowującym przyszłych

kapłanów, poświęcić się studium filozofii. Z kolei studiuje teologię na uniwersytecie w Tybindze, a później udaje się do seminarium duchownego w Rottenburgu, gdzie kończy studia i otrzymuje święcenia kapłańskie. Jako wikariusz pracuje w miasteczkach Weil i Riedlingen. Jednocześnie poświęca się pracy naukowej, nie zawsze wystarcza mu czasu na pracę duszpasterską. Z zadowoleniem też przyjmuje powołanie go przez władze kościelne do Tybingi, do studium przygotowawczego dla nauczycieli religii w gimnazjach. Po ukończeniu tego studium władze nie kierują go jednak do gimnazjum. Uzyskawszy tytuł docenta na uniwersytecie tybindzkim, Möhler otrzymuje stypendium na podróż naukową, podczas której zwiedza uniwersytety w Göttingen, Halle, Lipsku i Berlinie. Już wtedy zwraca baczną uwagę na stosunek katolicyzmu do protestantyzmu.

Po powrocie do Tybingi wykłada na uniwersytecie, a poglądy swoje propaguje w „Theologische Quartalschrift". W 1828 r. wnosi o dopuszczenie do promocji doktorskiej. Dotychczasowe wyniki osiągnięć naukowych mówiły same za siebie i fakultet teologiczny w Tybindze uroczystym aktem mianował ks. Möhlera doktorem *honoris causa*. Dwa dni po promocji otrzymał nominację na profesora zwyczajnego.

W 1825 r. ukazała się książka ks. Möhlera *Jedność Kościoła albo istota katolicyzmu przedstawiona w duchu Ojców Kościoła pierwszych trzech wieków (Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip der Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenvaeter der drei ersten Jahrhunderte)*, w r. 1827 *Atanazy Wielki i Kościół mu współczesny, szczególnie w walce z arianizmem (Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus)*, a w 1832 r. *Symbolika albo przedstawienie dogmatycznych różnic religii katolickiej i protestanckiej według oficjalnych pism wyznaniowych (Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften)*. Obok pochwał i wyrazów uznania dla tych dzieł odezwały się również głosy krytyki, i to krytyki nie zawsze uzasadnionej. Szczególnie ostro wystąpił profesor teologii protestanckiej uniwersytetu tybindzkiego, Baur, który do tego stopnia uprzykrzył Möhlerowi pobyt w Tybindze, że ten zdecydował się na opuszczenie dotychczasowej placówki. Miał zamiar objąć katedrę w Bonn, ale arcybiskup koloński Spiegel uprzedzony do Möhlera, nie chciał się na to zgodzić. W końcu powołano Möhlera na katedrę uniwersytetu monachijskiego, gdzie pracował jego przyjaciel Doellinger.

W Monachium profesor mógł znowu spokojnie pracować, lecz niestety coraz bardziej zaczął podupadać na zdrowiu. Król bawarski Ludwik V, odznaczył w tym czasie Möhlera krzyżem zasługi i postarał się dla niego o posadę przy katedrze w Würzburgu, w nadziei, że łagodny

klimat przywróci mu zdrowie. Choroba płuc postępowała jednak gwałtownie naprzód. W Wielki Czwartek 1838 r. Möhler zakończył życie. Na kilka chwil przed zgonem zawołał: „Ach, wiem, o co chodziło, należało jednak na ten temat napisać książkę. Teraz już wszystko przepadło".

Prawdopodobnie po matce odziedziczył Möhler usposobienie głęboko religijne, uczuciowość oraz skłonność do melancholii i smutku. Jego studenci wspominają, że był pogodny, ale równocześnie widać było, jak wiele w życiu przeżył i jak bardzo nieraz cierpiał. Już w dzieciństwie przywykł do samotności, później przeżywał wiele rozterek duchowych. W seminarium odczuwał dotkliwie brak poważniejszych kierowników, bolał go niski poziom nauki, nie ominęły go także ciężkie przeżycia osobiste; był nawet taki moment, kiedy zawahał się i chciał rzucić studia teologiczne. Praca w Tybindze zyskała mu wprawdzie sławę, ale i ona przyniosła wiele przykrości. Dopiero ostatnie lata w Monachium były latami wytchnienia i spokoju, ale wtedy zaczęła dręczyć Möhlera choroba a z nią świadomość rychłej śmierci. Cierpienia fizyczne złączone z ciężkimi przeżyciami duchowymi sprawiły, że coraz bardziej zamykał się w sobie.

Jako kapłan poświęcił się przede wszystkim działalności naukowej. Nie był jednak tylko autorem poważnych dzieł teologicznych. Myśli swe po mistrzowsku przekazywał uczniom. Wykłady jego urastał do arcydzieł retorycznych, a sala, w której je wygłaszał, wypełniona była słuchaczami również z innych wydziałów, a także kandydatami na praktykantów protestanckich. Möhler kochał młodzież i swą pracę profesorską, toteż z prawdziwym żalem i ze łzami w oczach opuszczał w 1837 r. salę wykładową, do której miał wrócić tylko jeszcze na jeden dzień, owacyjnie witany przez młodzież.

Przedwczesna śmierć ks. Möhlera okryła Niemcy i katolicyzm głęboką żałobą. Na grobie jego wyryto napis: *Defensor Fidei, Litterarum Decus, Ecclesiae Solamen.*

Zakres naukowych zainteresowań ks. Möhlera był bardzo szeroki; opanował wszystkie gałęzie wiedzy teologicznej, był wybitnym specjalistą i pedagogiem. Jego działalność naukowa skupiała się głównie wokół idei Kościoła; zagadnieniu temu poświęcił przede wszystkim dwie prace: *Jedność Kościoła* i *Symbolika.*

Pierwsza z nich, oparta na poglądach, które na ten temat wygłaszali Ojcowie Kościoła, miała dla teologii znaczenie wprost rewolucyjne i była wyrazem odradzania się nauki katolickiej. Całość książki dzieli się na dwie części: o jedności ducha kościelnego i o jedności ciała kościelnego. Omawiając jedność ducha kościelnego autor zaznacza, że istotne w Kościele jest działanie Ducha św. Bez Zesłania Ducha św. nie doszłoby

do przyjęcia się chrześcijaństwa. Gdzie Duch Boży żyje i działa, tam działa miłość łącząca członków Kościoła. Obok jedności wiary istnieje w Kościele różnorodność zwyczajów i kultu i prawdziwa wolność. W części o jedności ciała kościelnego autor podkreśla, że Kościół jest zewnętrznym i widzialnym ukształtowaniem świętej, żywotnej siły: Miłości. Jest ciałem kształtującego się od wewnątrz ducha wiernych. Wszystkie jego części: diecezje i metropolie, połączone są w episkopacie całego Kościoła. Wszyscy członkowie episkopatu wzięli swą władzę od pierwszego episkopatu: kolegium apostołów Chrystusa. Jedność episkopatu opiera się na skale Piotrowej.

Ks. Gustaw Bardy tak mówi o tej pracy: „Chrystianizm, jaki nam Ojcowie ukazują, jest taki radosny, kochający i wolny, że nie możemy się uwolnić od wzruszenia, jakie nas ogarnia, gdy odnajdujemy po tylu wiekach ich świadectwo w dziele jego syna, który jest również wielki, wolny i kochający".

W *Symbolice* idea Kościoła została wyrażona w swym ostatecznym ukształtowaniu. Nie jest ona wprawdzie myślą przewodnią *Symboliki*, bo książka została napisana jako analiza porównawcza między wiarą katolicką a religią protestancką i innymi sektami protestanckimi oraz jako drogowskaz do kościelnej jedności.

Cel ten realizuje po dziś dzień. Słynny współczesny konwertyta szwedzki Gustaw Armfeld w swej *Drodze do katolicyzmu* oświadcza: „Znaczenie mszy św. nie było mi obce, ponieważ pilnie studiowałem *Symbolikę* Möhlera... Słuchałem cudownie pięknych hymnów, jakie Möhler przytaczał. Chciałem wiedzieć, co uczony teolog i głęboki myśliciel pisał o mszy św..." [1] Współczesna praca nad problemem chrześcijańskiej jedności w wielkiej mierze koncentruje się dookoła wskazań Möhlera i nawiązuje do jego *Symboliki*. Jeden z głównych przedstawicieli tej pracy, współpracownik Instytutu Möhlera w Paderbornie, ks. prof. Edward Stakemaier wydał niedawno książkę o współczesnym obliczu wyznań chrześcijańskich w nawiązaniu do *Symboliki* [2]. Nam chodzi jednak głównie o ideę Kościoła, jaką Möhler wyraża w *Symbolice*. W rozdziale o Kościele czytamy: „Kościół na ziemi to przez Chrystusa założona społeczność wszystkich wiernych, w której ustalone przez Chrystusa święte czynności zostają wykonywane przez apostolat; społeczność, przez którą wszystkie narody zostaną z biegiem

---

[1] Gustaw Armfeld, *Moja droga do katolicyzmu*, na język polski przełożył Bożysław Kurowski, Lund 1954, s. 29 n.

[2] Eduard Stakemaier, *Konfessionskunde heute im Anschlussen die „Symbolik" Johann Adam Möhler*, Paderborn 1957.

Por. także Kazimierz Hoffmann, *O przywrócenie kościelnej jedności*, „Znak", nr 40.

czasu doprowadzone do Boga... Istotną podstawą widzialności Kościoła jest wcielenie Słowa Bożego. Tak, jak w ludzkości to, co wielkie, może dojrzewać tylko w społeczności, tak dla trwania Swego dzieła Chrystus założył społeczność... Powstała łączność między wiernymi i można było powiedzieć: tam oni są, tam jest ich Kościół, Jego społeczność, w której On żyje, w której działa Jego Duch i w której zawsze na nowo rozbrzmiewa przez Niego wyrzeczone Słowo... Tak jak w Chrystusie odróżnia się to, co Boskie, od tego, co ludzkie, a z drugiej strony jeden i drugi składnik tworzą jedność, tak również oba składniki: ludzki i Boski, tworzą jedność kościelną. Państwo jest czymś wielkim i świętym, a myśl o tym, kto dopuszcza się zdrady stanu napełnia nas wstrętem... A w jakiż podziw wprowadza nas myśl o Kościele! Najdelikatniejszymi więzami łączy on tak nieskończenie olbrzymią wielość w jedność. Delikatnych tych więzów nie przecinają góry, pustynie i morza. Nie przerywają łączności różnice językowe, zwyczaje narodowe i inne moce, które łamią ramiona potężnych władców. Pokój przychodzi z nieba i jak najgłębiej zapada w ludzkie serca. Z wszystkich narodów, nieraz między sobą skłóconych, buduje Kościół wspaniały dom Boży, w którym jednoczą się wszyscy, by wspólnie zaśpiewać hymn chwały... Nieraz kapłani, biskupi i papieże zaniechali tam, gdzie to od nich zależało, zatroszczyć się o piękniejsze życie w Kościele... Protestancka nauka nie powstałaby nigdy, gdyby wtenczas poszczególni kapłani stali na wysokości swych zadań. Wielkość nędzy, w jakiej wtedy znajdował się Kościół, przyczyniła się do utorowania dróg, jakimi poszli protestanci... Kiedyś katolicy i protestanci podadzą sobie ręce i wtedy powiedzą, świadomi winy: wszyscy zgrzeszliśmy i pobłądziliśmy. Tylko Kościół pozostał bez błędu i nietknięty grzechem. Otwarte to wyznanie nastąpi wtedy, kiedy dojdzie do wzajemnego sobie przebaczenia oraz połączenia się w kościelnej jedności..."

Historyczna zasługa ks. Möhlera polega na tym, że pokazał obraz Kościoła, jaki naszkicowali Ojcowie Kościoła w starożytności chrześcijańskiej, obraz, który w epoce współczesnej Möhlerowi poszedł całkiem w zapomnienie. Kościołowi groziły wtedy infiltracje racjonalizmu i protestantyzmu. Möhler zainaugurował swym dziełem teologicznym nową epokę zrozumienia idei Kościoła, zrozumienia takiego, jakie mieli Ojcowie. Dał też początek działalności, która z Paderbornu, pod jego patronatem, rozszerza się dziś na cały świat katolicki, a której celem jest realizacja jedności Kościoła.

Ks. Kazimierz Hoffmann

RELIGIA A ZDROWIE PSYCHICZNE

W jednym z numerów amerykańskiego czasopisma katolickiego „Catholic Mind"[1] znajdujemy artykuł ks. E. F. O'Doherty'ego, który zajmuje się wzajemnym stosunkiem postawy religijnej człowieka i jego zdrowia psychicznego.

Jeśli prawdą jest, że religia objawiona nie zadaje gwałtu naturze ludzkiej, lecz udoskonala ją, to nie może istnieć w Kościele Chrystusowym, w jego nauce i praktyce nic, co samo w sobie byłoby sprzeczne z wymogami tej natury lub co byłoby w stanie zakłócić zdrowie psychiczne człowieka, rozumiane w najszerszym tego słowa znaczeniu. Dlaczego jednak w takim razie spotykamy w życiu tyle problemów, w których religia wydaje się pozostawać w konflikcie ze zdrowiem psychicznym? Dlaczego ma ona tak małe stosunkowo znaczenie w życiu dorastającej młodzieży, a zwłaszcza tak niewielki wpływ na jej postępowanie? Dlaczego skrupuły moralne pozostają w tak ścisłym związku z obsesją psychiczną, że ludzie o głębokim życiu duchowym często nie potrafią odróżnić tych zjawisk od siebie? Dlaczego wśród symptomów chorób umysłowych spotykamy elementy o treści religijnej?

Autor widzi dwa zasadnicze czynniki, które leżą u podstaw wszystkich tych problemów. Jeden z nich to poważny ładunek emocjonalny, jakim częstokroć obciążamy wyznawaną przez siebie doktrynę religijną; drugi to powszechnie występująca tendencja wprowadzania do wiary i praktyk religijnych elementów w gruncie rzeczy im obcych. Zwłaszcza ten drugi czynnik zasługuje na bliższą analizę.

Freud uważał religię za rodzaj środka nasennego pomagającego przeciwstawiać się realnej rzeczywistości, za ucieczkę od twardej prawdy życiowej, sposób tłumienia metafizycznych lęków i ekran dla projekcji wybujałych płodów fantazji, stanowiących odbicie naszych pobożnych życzeń. Teoria fałszywa, ale jak każdy niemal inny błąd kryjąca w sobie źdźbło prawdy.

Otóż „nie ulega wątpliwości — pisze O'Doherty — że każda religia może stanowić bardzo skuteczną obronę przed uczuciem bojaźni, przed podświadomymi i dziecinnymi stanami lękowymi, szczególnie lękiem przed śmiercią. Jednakże prawda, tkwiąca w religii, musi być rozważana niezależnie od jej funkcji jako antidotum przeciwlękowego.

Nasza religia katolicka, podobnie jak każda inna, może mieć poważne znaczenie dla uśmierzania naszych naturalnych stanów lękowych. Nie jest to jednak jej właściwym zadaniem jako nadprzyrodzonej, objawionej, prawdziwej religii. Nie jest też istotnym zadaniem religii objawionej pocieszanie nas i łagodzenie naszych trosk i zgryzoty. Uznajemy to w odniesieniu do chorób cieles-

[1] „Catholic Mind", September—October 1957.

nych i niepowodzeń materialnych, w związku z czym nie stosujemy fałszywego kryterium postępu materialnego przy ocenie poszczególnych religii. Jesteśmy natomiast skłonni zapominać o tym, że brak lęku i uwolnienie od trosk to także pewnego rodzaju dobra materialne'. Niezrozumienie tej prawdy jest źródłem tak często spotykanego pytania: „Nie boję się śmierci, więc na cóż mi religia?"

Modlitwa błagalna w momentach przeciwności życiowych jest jak najbardziej zgodna z postawą chrześcijanina, jest nawet jego obowiązkiem. Z chwilą jednak gdy ucieka on od tych przeciwności i zaczyna się modlić, bo to łatwiejsze niż borykanie się z trudnościami, to nie reprezentuje już postawy chrześcijańskiej, jest to bowiem typowe „nadużycie" religii, narzucenie jej funkcji freudowskiej „ucieczki".

Duże niebezpieczeństwo kryje w sobie zrutynizowanie czynności kultowych, które łatwo może prowadzić do pewnego rodzaju obsesji. Zamiast na przykład modlić się po to, by wielbić Boga lub prosić Go o przebaczenie, odmawiamy określoną ilość wyuczonych pacierzy w przekonaniu, że opuszczenie któregokolwiek z nich może pociągnąć za sobą przykre dla nas konsekwencje. Od takiej postawy krok już tylko do zabobonu.

Za największą trudność w zagadnieniu „religia a zdrowie psychiczne" uważa autor rozróżnienie płaszczyzny przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Trudność ta wypływa z faktu bardzo skomplikowanego zazębiania się obu tych sfer w praktyce codziennego życia: człowiek żyje przecież jednocześnie życiem naturalnym i nadprzyrodzonym, zasady wiary wpaja w innych za pomocą środków naturalnych, nie zawsze potrafi odróżnić wolę Boga, przejawiającą się poprzez przyczyny wtórne, od bezpośredniej Jego interwencji. „Dlatego też typowy niepokój i silne poczucie niepewności u dorastającej młodzieży nie może być automatycznie ‚uleczone' przez modlitwę. Podobnie typowe stany lękowe wieku średniego nie muszą być koniecznie ‚próbą duchową'. Oba te stany psychiczne są wynikiem przyczyn naturalnych: pierwszy — potrójnego konfliktu, mającego swe źródło w niezsynchronizowanych wzajemnie procesach dojrzewania fizjologicznego, uczuciowego i umysłowego, drugi — świadomości stopniowego upadku sił, poczucia niepowodzeń lub jałowości, trudności dostosowania się do tempa współczesnego życia".

Równie istotne jest rozróżnienie między „skrupułami" w sensie teologicznym a stanami nerwowej obsesji. Najprostsze kryterium autor widzi tu w motywacji określonego procesu psychicznego. „Jeśli motywem jest strach lub pycha albo jeśli możemy być pewni, że dany osobnik nad znacznie poważniejszymi problemami przechodzi do porządku dziennego, wolno nam przyjąć nienormalny stan psychiczny lub też symulację. Jeśli jednak motyw jest szlachetny, a sama osobowość

stanowi poza tym harmonijną całość, można podejrzewać przypadek rzeczywistych skrupułów moralnych". Także wtedy jednak nie należy zbyt pochopnie upatrywać problemu duchowego tam, gdzie mamy może do czynienia z czysto naturalnym, i nie należy utrzymywać nikogo w głębokim przekonaniu o jego „skrupulatyzmie".

Poważną przyczynę wielu anormalnych stanów psychicznych zabarwionych treściami religijnymi, widzi na koniec autor w balaście spaczonych pojęć religijnych, wpajanych dzieciom. „Nasza nauka o grzechu, winie i karze nie zawsze jest właściwa. Pojęcie grzechu jest samo w sobie wystarczająco straszne i przyswojenie go przez dziecko nie wymaga dodatkowego ładunku grozy. Groza ta, lęk, strach — wszystko to wywołuje nie poczucie odpowiedzialności za czynienie źle, lecz chorobliwe stany nerwowe... Mówiąc o karze za grzechy, sugerujemy często, że następuje ona już w życiu doczesnym, że zło i niepowodzenie, jakie spotykają ludzi, są odpłatą Boga za ich grzechy. Problem ten może być rozważany w płaszczyźnie teologicznej, ale jego interpretacja jest niezwykle trudna. W odniesieniu do umysłu dziecka interpretacja taka jest często zabiegiem czysto werbalnym i antropomorfizującym".

Juliusz Zychowicz

CZTERDZIESTOLECIE KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

Od dłuższego czasu pisze się wiele na temat kryzysu uniwersytetu. Moberly czyni zarzuty zarówno uniwersytetowi okresu liberalizmu jak i współczesnemu oskarżając uniwersytety oparte na liberalistycznej filozofii, te szkoły wąskich specjalizacji, o brak kultury humanistycznej. Zarzuca im wychowywanie młodzieży w postawach egoizmu i utylitaryzmu, lekceważenie moralnego i duchowego wychowania, bez którego człowiek żyć nie może. [1] Jeszcze ostrzej występuje przeciwko dotychczasowej koncepcji uniwersytetu M. Weinreich, w szczególności przeciwko uniwersytetowi przed II Wojną Światową i przeciwko niemieckiej nauce, która podporządkowawszy się partii i faszystowskiej ideologii Hitlera umożliwiła dokonanie wielkiego ludobójstwa i zbrodni w oparciu o pełne, niespotykane dotąd w dziejach wykorzystanie nauki, personelu naukowego i uniwersytetów. [2] Bardzo surową krytykę uniwersytetu przeprowadzają autorzy podchodzący do problemów roli

---

1 W. Moberly, *The Crisis in the University*, London 1949.

2 W. Weinreich, *Hitler's Professors. The Part of Scholarship in Germany's Crimes against the Jewish People*, New York 1946.

uniwersytetu z pozycji chrześcijańskich. Nash wywodzi w swej gruntownej rozprawie [3], że indywidualizm i racjonalizm okresu kapitalizmu zagubiły prawdziwą ideę uniwersytetu, gdyż nie pozwoliły kształcić i wychowywać młodzieży w jednolitym światopoglądzie angażującym do działania i przetwarzania świata. Zdaniem autora współczesny uniwersytet do tego czasu nie odzyska i nie będzie mógł spełniać swojej misji w poszczególnych społeczeństwach i w rozwoju całej ludzkości, dopóki nie oprze nauki na światopoglądzie chrześcijańskim, nie będzie uczył jednolitego poglądu na świat i wpajał systemu wartości moralnych.

Warto wspomnieć o tej toczącej się dyskusji na temat kryzysu, roli i przyszłości uniwersytetu. Boć przecież autorzy ci, szukając wyjścia z sytuacji, wskazywali i wskazują na koncepcję uniwersytetu chrześcijańskiego. Trzeba tę dyskusję unaocznić, gdyż u nas słyszało się w r. 1918, gdy powstawał Katolicki Uniwersytet Lubelski, i słyszy się dzisiaj opinie, iż konfesyjność uczelni wyższej jest jej słabością, pozbawia naukę wolności i nie daje młodzieży właściwego wykształcenia i wychowania.

Przyczyną powstania Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego były rzeczywiste potrzeby społeczeństwa. Nie był on bynajmniej „prywatną inicjatywą" ks. Idziego Radziszewskiego i Karola Jaroszyńskiego. Gdy w 1918 r. powoływano go do życia, w akcie tym brało udział wielu ofiarodawców, organizatorów, pracowników nauki i przedstawicieli społeczeństwa katolickiego w Polsce. Zarówno po I Wojnie Światowej, po 125 latach niewoli jak i po II Wojnie Światowej po okresie przemarszu przez świat hitleryzmu bardzo ostro wystąpiła potrzeba istnienia katolickiej uczelni wyższej, która byłaby instytucją naukowo-badawczą, zawodowo-kształcącą i wychowującą w duchu moralności chrześcijańskiej. Organizatorzy widzieli potrzebę powołania do życia uczelni, która by rozwijając naukę pogłębiała jednocześnie światopogląd religijny. Uznawali bowiem, że konfesyjność uczelni nie tylko nie uniemożliwia rozwoju nauce, czy też religii, ale przeciwnie, realizuje praktycznie ich współistnienie i chroni jedną i drugą przed ograniczeniami i jednostronnościami scientystycznych lub fideistycznych ujęć. [4]

Katolicka uczelnia stwarza warunki nie tylko do uzyskania wykształcenia zawodowego, ale daje wykształcenie w zakresie ogólnej kultury humanistycznej. Zapewnia specjalizację w ramach ogólnego wykształcenia humanistycznego i filozoficznego. Wyrabia pogląd na świat, wytycza cele, chroni przed abnegacją, angażuje młode pokolenie do prze-

---

[3] A. Nash, *The University and the Modern World*, London 1945.

[4] Por.: o. A. Krąpiec, *Konfesyjność uczelni i wolność nauki*, „Zeszyty Naukowe KUL", Nr 1, R. 1958.

twarzania i udoskonalania świata. Wpaja system wartości i ocen, chroni przed pustką życia i zwątpieniem w celowość jego i sensowność. Przywraca wartość ludzkiemu działaniu. KULowi sprzyjały w spełnieniu tej roli dodatkowe czynniki w postaci istniejących na uniwersytecie kierunków studiów, charakteru studiów oraz warunków rozwoju życia młodzieży. W obrębie uniwersytetu istnieje bowiem Wydział Teologiczny, Prawa Kanonicznego, Filozoficzny (ze specjalizacjami: filozofią teoretyczną, specjalizacją etyczno-społeczną, psychologiczną, filozofii przyrody, pedagogiczną), istnieje wreszcie Wydział Nauk Humanistycznych obejmujący historię, historię sztuki, polonistykę, anglistkę, romanistykę, klasykę i inne specjalizacje.

Istnienie tych licznych kierunków studiów, oparcie nauki i nauczania na wspólnych pracach w obrębie zakładu naukowego i bezpośrednich kontaktach profesorów z młodzieżą, wreszcie bujne życie młodzieżowe stwarzają podstawy do realizacji katolickiego wychowania. O tym wychowaniu i o jego istotnych cechach mówił Prymas Polski Ks. Kardynał Stefan Wyszyński w czasie uroczystości inauguracyjnych 1957—8 roku w sposób następujący: „...Wychowanie katolickie nigdy nie jest ciasne, nigdy nie jest wąskie, nigdy się nie da wpędzić w jakiś kąt, czy to racjonalizmu, woluntaryzmu, czy jakiegoś sensualizmu czy wychowania czysto fizycznego, jakiegoś angelizmu, a może jakiegoś sekciarskiego indywidualizmu. Wychowanie katolickie nie ma nic wspólnego z tymi cząstkowymi uwrażliwieniami, które niekiedy narzucają nam modne doktryny, modne kierunki. Wychowanie katolickie... to jest wyciąganie dłoni człowieka, osoby ludzkiej, to jest wyprowadzenie rozumu na szeroki świat Boży, to jest wyprowadzenie woli ku braciom, rozszerzanie serca i takie ustawianie człowieka, by stojąc mocno obiema nogami na ziemi Bożej, widział Ojca naszego, który jest w niebie, by umiał łączyć ziemskie z niebieskim, boć przecież *humanis divina iunguntur...*". [5]

Katolicki Uniwersytet Lubelski od czasu swego powstania starał się wiązać głęboko z losami narodu i państwa, ale prawdy naukowej nie wiązał i nie oceniał ideologią grup politycznych. Uniwersytet jako szkoła nauczania, ośrodek wychowania i twórczości naukowej musi posiadać autonomię, musi być wolny i tolerancyjny, a nie zaściankowy. Katolicki Uniwersytet nie podlegał i nie podlega żadnemu zarządowi centralnemu, a jest jedynie ideowo związany ze społeczeństwem i Kościołem katolickim. Należy podkreślić, że KUL praktycznie przez 40 lat swej działalności realizował zasadę wolności nauki. Na uniwersytecie wykła-

---

[5] Por.: „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", rok 1958, r. 1. Nr 1, s. 84.

dali i wykładają według swej wiedzy i sumienia profesorowie o różnych poglądach naukowych. Młodzież mogła i może zrzeszać się we wszystkich dozwolonych organizacjach. Aktualnie młodzież kształci swe zainteresowania, wyrabia się społecznie i rozwija poprzez działalność w licznych kołach naukowych, jakie na uniwersytecie istnieją. Różnego rodzaju imprezy artystyczne, sportowe, kulturalne, dyskusje (nawet międzyuczelniane: „Tygodnie Filozoficzne") pozwalają młodzieży uzyskać pełnię rozwoju swych zainteresowań, kształcenia umysłu i wyrobienia charakteru.

Katolicki Uniwersytet Lubelski od pierwszych lat swego istnienia był i jest instytucją społeczną, chociaż prawnie jest uczelnią prywatną, nadającą jednak stopnie naukowe uznawane przez władze państwowe. Od pierwszych swych chwil istnienia utrzymywany jest bowiem przez liczne rzesze społeczeństwa polskiego. Każdoroczny budżet uniwersytetu opiera się jedynie na niewielkich najczęściej co do sumy, ale wielkich jeśli chodzi o liczbę ofiarodawców — składkach wpłacanych przez ludzi różnych warstw społecznych w Polsce. Uniwersytet jest utrzymywany przez około 70 tys. członków Towarzystwa Przyjaciół KUL i tysiące innych katolików składających doraźne ofiary. KUL jest instytucją w Polsce, która w swym bycie opiera się na najliczniejszych rzeszach obywateli. Ci ludzie decydują o istnieniu i utrzymaniu uniwersytetu. To jest prawdziwy przykład społeczności instytucji. Ale uniwersytet jest instytucją społeczną również przez funkcje jakie spełnia i sposób oddziaływania. W ciągu 40 lat istnienia KUL przyjął na studia przeszło 16 tys. studentów w okresie tym zaś kilka tysięcy osób opuściło uniwersytet z dyplomem magistra. Tej licznej młodzieży uniwersytet dał podstawy do uzyskania wyższego wykształcenia, a społeczeństwo wzbogacił o olbrzymi zastęp inteligencji: prawników, nauczycieli, ekonomistów, pracowników administracyjnych, bibliotekarzy, archiwistów, dziennikarzy... Wszyscy ci ludzie pracują na różnych odcinkach życia społecznego, gospodarczego, kulturalnego i państwowego w kraju.

Na KULu kształcą się też księża, profesorowie seminariów duchownych, pracownicy kurii biskupich i sądów biskupich. Przeciętna ilość księży studentów wynosi 200—300. Uniwersytet jest ważnym ośrodkiem twórczym w kształtowaniu poziomu religijno-intelektualnego kraju wśród duchowieństwa i społeczeństwa katolickiego. Można powiedzieć, że kadry intelektualne duchowieństwa polskiego przechodzą przez KUL.

Uniwersytet powstał dla tworzenia i rozwijania kultury katolickiej w Polsce i zadanie to stara się spełniać. W szczególności obecnie ogniskuje się tutaj w znacznej mierze katolicki ruch naukowy w naszym kraju. Powstał Instytut Wyższej Kultury Religijnej, Ośrodek Archiwów i Muzeów Kościelnych, powstały pracownie i wydawnictwa. Na sekcji

historii sztuki utworzony został Zakład Konserwacji Zabytków, zajmujący się zagadnieniami architektury kościelnej, ornamentyki i plastyki kościelnej. Powołano Zakład Muzykologii i inne.

Katolicki Uniwersytet Lubelski nie był i nie jest uniwersytetem klasowym. Zarówno przed jak i po wojnie skupia się w nim młodzież wywodząca się z różnych warstw społecznych; w tym najliczniejsza, bo stanowiąca prawie 80% ogółu jest młodzież pochodząca z rodzin chłopskich i robotniczych. Notuje się stosunkowo wysoki procent słuchaczy wywodzących się z ludności rodzimej Ziem Odzyskanych a także repatriantów. Młodzież otaczana jest — w miarę uzyskiwania pomocy od społeczeństwa — jak największą opieką. Uniwersytet utrzymuje domy akademickie, wydaje całodzienne posiłki po bardzo niskich cenach, udziela stypendiów. Ogólnie akcja pomocy młodzieży pochłania około 1/4 budżetu uniwersyteckiego, który dochodzi do 13—14 milionów rocznie.

Uniwersytet zatrudnia 221 pracowników nauki. Pracownicy ci niezależnie od działalności dydaktycznej prowadzą pracę badawczo-naukową. W r. 1956/57 w bardzo trudnych warunkach wydawniczych opublikowali oni 247 prac naukowych. KUL wydaje przez Towarzystwo Naukowe wiele rozpraw zarówno z dziedziny humanistyki, filozofii jak i nauk kościelnych. W związku z częściową zmianą restrykcji, Towarzystwo Naukowe KUL rozszerzyło swój obecny plan wydawniczy w stosunku do lat poprzednich. O ile w roku 1955 wydano zaledwie 7 pozycji wydawniczych w 99,7 arkuszach drukarskich, to w r. 1956 8 pozycji w 72,4 arkuszach wydawniczych i 22 500 egzemplarzach, zaś w roku 1957 ilość ta wzrosła do 21 pozycji w 273,8 arkuszach, a w r. 1958 na dzień 31. V. 58 r. wynosiła 11 pozycji w 168 arkuszach. Wśród wydawnictw znajdują się prace z dziedziny teologii, historii Kościoła, historii powszechnej, literatury, filozofii, psychologii, etyki i nauk społecznych. Staraniem Towarzystwa Naukowego ukazują się „Roczniki" z różnych dziedzin naukowych z rozprawami, recenzjami i informacjami pozwalającymi śledzić aktualny stan nauki. Ostatnio ukazał się pierwszy numer „Zeszytów Naukowych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", które mają być reprezentatywnym pismem uczelni.

W ciągu 40 lat działalności pomnożyły się i wzrosły środki, urządzenia, zakłady i pomoce naukowe. Biblioteka Uniwersytecka wraz z bibliotekami zakładowymi zgromadziła około 500 tys. tomów literatury naukowej, zaś Towarzystwo Naukowe KUL prowadzi wymianę książek naukowych wydawanych przez KUL z wydawnictwami 30 innych krajów. Biblioteka Główna w ciągu roku ostatniego wypożyczyła czytelnikom około 70 tys. tomów, a z Czytelni jej korzystało około 40 tys. osób. Cyfry te wskazują również na dynamikę życia intelektualnego uniwer-

sytetu. Trzeba powiedzieć, że nie ma tygodnia, w którym nie odbywałyby się różnego rodzaju spotkania, odczyty i inne imprezy wskazujące na żywy nurt życia naukowego uczelni.

Mimo to jednak potrzeby uniwersytetu są nadal duże. Liczba młodzieży studiującej w ostatnich latach waha się od 1500 do 2000 osób rocznie (w r. 1956/57 wynosiła 1507 osób). Uniwersytet rozszerza swe zakłady, a w związku z oparciem pracy naukowej i wykształcenia na działalności zakładu naukowego trzeba tworzyć sale ćwiczeń, laboratoria, pracownie. Wszystko to rodzi konieczność rozbudowy gmachów, nabywania urządzeń, nowoczesnej aparatury naukowej i różnych pomocy. We wszystkich swych potrzebach uniwersytet liczy jedynie na pomoc społeczeństwa.

Katolicki Uniwersytet Lubelski w toku 40 lat swego rozwoju utracił wszelkie cechy regionalności. Stał się uczelnią ogólnokrajową zarówno ze względu na rekrutowanie się młodzieży ze wszystkich części kraju, jak również ze względu na zmiany ideowe w nauce na uniwersytetach państwowych, jak również skoncentrowanie się na KUL naukowego życia katolickiego w kraju. „Bez najmniejszego wahania — mówił rektor KUL, ks. prof. M. Rechowicz w swym przemówieniu na Kursie Duszpasterskim dla duchowieństwa w sierpniu 1957 r. — zaryzykujemy twierdzenie, że Uniwersytet nasz pod względem strukturalno-naukowym i światopoglądowym jest jedyną w swoim rodzaju uczelnią od Lovanium aż po Tokio. W tym po części leży ważkość i doniosłość instytucji, którą wspólnym wysiłkiem utrzymuje Episkopat, Duchowieństwo i katolickie społeczności kraju".

I rzeczywiście uniwersytet stał się uczelnią ogólnokrajową i europejską. Świadczą o tym kontakty naukowe z zagranicą. KUL gościł w ostatnim roku delegację czterech rektorów z Anglii, Rektorat Uniwersytetu w Berlinie, kilku profesorów z U. S. A., Francji, Szwajcarii, NRF, NRD, Austrii i innych państw. Odwiedziło uniwersytet wielu działaczy katolickich ze Stanów Zjednoczonych A. P., a w szczególności z Kanady. Liczne wycieczki Polaków z obczyzny nie omijają nigdy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W ramach wymiany profesorów pracownicy naukowi KUL wyjeżdżali i wyjeżdżają do Francji, Anglii, Kanady, Austrii, NRF i innych państw. Uniwersytetowi zaproponowano szereg stypendiów dla pracowników naukowych, między innymi z Fundacji Forda. W ostatnich dniach nadeszły pierwsze partie książek z najnowszą literaturą zagraniczną przyznane uniwersytetowi przez tę fundację. Habilitanci KUL kształcą się obecnie w Rzymie, Paryżu, Lyonie, Oxfordzie, Toronto (Kanada), na uniwersytecie w Harvard w U. S. A. Studenci w ramach wymiany wyjeżdżają do Francji, Anglii i Danii. Bliższe kontakty naukowe nawiązane zostały przez KUL z katolickimi

uniwersytetami w Montrealu, Waszyngtonie, Lille, Orchard Lake, z *Fordham University* i innymi uczelniami.

Uniwersytet przełamał wiele trudności, ma ich wiele jeszcze przed sobą, ale ciągle się rozwija. Wiele zrobiono, wiele jednakże jest jeszcze do dokonania.

Dlatego też z okazji jubileuszowych uroczystości 40-lecia, jakie odbędą się w dniach 21—22 września br., trzeba życzyć KULowi i trzeba się o to starać, aby nadal na tle współczesnego kryzysu koncepcji uniwersytetu w coraz większym stopniu realizował wzór uniwersytetu chrześcijańskiego.

Jan Turowski

RÉSUMÉ

Le vrai Dieu, Créateur du monde, Père de tous les hommes, est — selon les Actes des Apôtres (17—27) — réellement proche à l'homme, qui „tâche de Le toucher et de Le trouver".

Même ceux qui professent les religions naturelles, ceux dont la culture est inférieure et qui sont loin de toute science philosophique reconnaissent les attributs essentiels de Dieu.

La conception des attributs essentiels de la divinité qu'on trouve dans les religions naturelles, dans les systèmes philosophiques de différents peuples, de différentes époques et de différentes cultures — nous montre, que la connaissance rationnelle des attributs caractéristiques de la nature divine est un fait historique et normal depuis que l'homme existe sur la terre.

La conception de la divinité dans les religions naturelles, et dans les systèmes philosophiques non-chrétiens, comparée à la conception de Dieu dans le christianisme — telle, que l'Eglise catholique nous la présente — nous montre, que la conception de Dieu en dehors de la religion révelée est imcomplète et pleine d'erreurs. Nous en trouvons une preuve dans l'analyse des religions non-chrétiennes, ainsi que dans l'analyse des idées philosophiques des principaux représentants de la philosophie non-chrétienne tels que Platon ou Plotin. Les religions naturelles ne se sont pas occupées de la conception méthaphysique de Dieu comme Etre Su-

prême et Cause Première. Les philosophes non-chrétiens développèrent surtout le côté méthaphysique de la conception de la divinité.
Seule l'Eglise catholique sait joindre la conception méthaphysique et religieuse des attributs divins. Ce fait nous apparaît incontestablement dans Le Credo du Concile de Vatican (D. 1782—1784).

Dans la première partie de l'article on analyse des ouvrages choisis du domaine de la philosophie de Dieu, publiés dans les années 1950—1958. Cette analyse pose le problème de la relation entre la philosophie de Dieu et la métaphysique générale. On s'occupe de ce problème dans la deuxième partie de l'article; on y établit que la science philosophique de Dieu, dans le thomisme, ne constitue point une discipline distincte de la philosophie de l'être (ontologie). Dans la troisième partie on présente la manière d'aboutir à la connaissance de l'existence, de l'essence et des attributs de Dieu, en partant de la structure de l'être limité, composé de l'essence et de l'existence. Deux faits attirent l'attention particulière de l'auteur: 1° Dieu, qui est la Cause Première de toutes les choses composées, est un être non composé; Son essence est l'existence non limitée. 2° Aux propriétés de Dieu on ne peut attribuer justement que la notion de l'être; cet être peut cependant être envisagé sous différents aspects, p. ex. être comme être (ce qui existe), être comme bien (en relation à la volonté), etc. Les notions des perfections appelées mixtes (p. ex. la notion du sentiment de la joie ou de la tristesse) peuvent être attribuées à Dieu uniquement d'une façon métaphorique.

L'auteur examine tour à tour les questions suivantes: le concept de la philosophie de la religion, sa méthode (phénomenologique, inductive, spéculative), les objections contre l'existence d'une vraie science rationnelle de la religion, la nature de la religion (l'act religieux et l'objet intentionnel de la religion), l'aspect extérieur et social de la religion, la religion et les phénomènes

affiliés (philosophie, art, morale), la vérité de la religion.

L'article constitue une introduction succincte à la philosophie de la religion d'aujourd'hui, introduction plutôt systématique qu'historique. L'histoire de la philosophie de la religion n'est que mentionnée.

En marge l'auteur nous donne une note sur la sociologie contemporaine de la religion et sur le problème de l'athéïsme — conçu en principe comme un ressentiment si bien analysé par Max Scheler.

Dans un bref aperçu l'auteur de l'article passe en revue les principaux thèmes de la psychologie de la religion.

Il affirme, en premier lieu, le droit à l'existence de cette nouvelle branche de la psychologie, et le prouve en évoquant le fait que l'acte religieux, étant acte humain, est un acte psychique. Par ailleurs, il n'est point nécessaire que la psychologie de la religion fasse siennes les prémisses positivistes du psychologisme ni qu'elle ignore l'existence de la grâce divine.

Quant à la méthode de cette „science nouvelle", elle est déterminée, dans ses lignes essentielles, par les lois de la psychologie générale, élargie et spécifiée par les caractères propres à l'activité religieuse.

Touchant, ensuite, la question de la génèse de cette activité l'article reprend, à l'occasion, l'analyse de la nature du dynamisme religieux et indique la voie conduisant à l'épanouissement intégral de la vie religieuse. Le problème de la connaissance de Dieu, le rôle du „stimulus" religieux, l'„a priori" psychologique et la structure psychique de l'individu humain, constituent autant de sujets qui y sont traités.

Dans la structure de l'acte religieux, en particulier, est mise en évidence la part qui y prennent les fonctions psychiques, l'expression symbolique et le milieu. La partie consacrée à la typologie religieuse résume les données de trois principales caractériologies contemporaines: celles de Jung et de Gruehn et celle du professeur J. Pastuszka.

La psychologie génétique, vu les cadres restreints de l'article, n'a pu qu'être esquissée très sommairement.

L'abbé Théophile Chodzidło, SVD. Dr. phil., né en 1909 a fait ses études au Grégorianum de Rome. Il étudia l'éthnologie, la religiologie et fit son doctorat chez le professeur Schmidt à Fribourg (Suisse), où il devint son adjoint. Membre de l'Institut Anthropos, de la Révue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique. Depuis 1948 professeur d'apologétique au séminaire monastique de Pieniężno et au séminaire du diocèse d'Olsztyn. En 1957 chargé de cours de religiologie à l'Université Catholique de Lublin. „Die Familie bei den Jakuten" et plusieurs articles sur l'ethnologie et la religiologie.

La méthode évolutionniste posait à priori pour principe, que les peuples les plus anciens vivent sur le niveau le plus bas de la culture, non seulement matérielle, mais aussi spirituelle — c'est à dire possèdent la plus primitive des religions sous forme d'animisme, du fétichisme ou du manisme.

Les études, menées depuis 50 ans par les savants de l'Ecole *Kulturgeschichtliche* et particulièrement par W. Schmidt, demontrèrent que les peuples les plus anciens existant actuellement atteignent, il est vrai, un faible niveau de culture matérielle, mais possèdent par contre un degré de religion et de morale fort élevé. La religion de toutes les tribus les plus anciennes (Pygmées au Congo, Yamanas et Alakulufs sur la Terre de Feu, Sémangues sur la Peninsule Malaise, Négrites aux Philippines, Juins, Kulin Wiradjuri-Camilarois en Australie, Andamans, Samoyèdes, Cuques, Coriacs en Sibérie, Eskimos, Indiens de la Californie du centre et du nord, Maidons, Pomos, Wintous et certaines tribus d'Algonquins et de Bushmen dans le désert de Kalahari) est monothéiste. Et si dans certaines tribus apparaissent encore d'autres divinités, elles sont clairement soumises à l'Etre suprême.

Le ciel est le domicile de l'Etre suprême, néanmoins celui-ci séjourna pendant une certaine période parmi les humains (l'âge d'or de l'humanité), mais son séjour prit fin par la faute des hommes. On l'appelle le plus souvent „père du monde", „mon" ou „notre père", le „père céleste", plus rarement „créateur", „souverain", „maître" ou „celui qui est là-haut". L'être suprême est parfait au physique et au moral, il est le gardien de la moralité, il établit les lois et les sanctions. Il est invisible, omniprésent, omniscient et tout puissant. Il est le créateur de l'homme et de l'univers et sa toute puissance s'étend jusqu'à la *creatio ex nihilo* (chez certaines tribus).

Cette religion n'est pas seulement une théorie ou une froide philosophie. Elle est vivante et englobe tous les domaines de la vie, se manifestant au dehors par la prière, l'offrande et les cérémonies sacrées. Presque toutes les tribus s'adonnent à la prière, soit spontanée, sans formules invariables, soit intérieure, par la pensée, ou selon les textes consacrés et ralliés à des gestes. La supplication est la plus fréquente, mais il y a également l'action de grâces et la demande de pardon.

Presque tous les peuples de la préculture font des offrandes de prémices: plantes ou animaux, crânes et tibias d'ours ou de rennes. Les rites unis à des enseignements, des chants, des danses et des offrandes jouent aussi un rôle considérable. L'initiation des jeunes, „le mystère de la création du monde", les cérémonies d'actions de grâce (12 jours) et d'autres „offices" jouissent d'une grande popularité chez ces peuples. La religion n'est pas une question individuelle et secondaire, mais un problème important pour toute la communauté primitive.

Au cours des derniers siècles la France vit sa population s'éloigner progressivement de l'Eglise catholique. Ce phénomène éveille une inquiétude bien compréhensible, aussi incite-t-il les sociologues à en rechercher les facteurs et les suites pour remédier au mal dans la mesure du possible.

Le livre de Mr. l'abbé Fernand Boulard: *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, témoigne de ce genre de préoccupations. Le titre lui-même montre qu'il ne s'agit pas cette fois d'une synthèse à grande envergure. On veut simplement faire le point et aussi esquisser un plan d'action pour l'avenir.

Se basant sur l'état actuel des recherches, l'auteur dresse une carte de la France du point de vue des pratiques religieuses. Elle montre trois zones distinctes. Une partie de la papulation est restée fidèle à l'Eglise, environ 50% a conservé des liens assez lâches avec la religion, enfin un nombre considérable a perdu tout contact avec le catholicisme en versant dans l'indifférence religieuse; ce dernier cas se vérifie surtout au voisinage des grandes villes et des principales voies de communication à l'intérieur du pays.

Ce triste état de choses est le fait des changements économiques et sociaux survenus dans le monde entier; on put cependant les observer en France relativement tôt et aujourd'hui c'est précisement dans ce pays qu'ils se manifestent le plus. Ils imposent à nombre d'observateurs l'hypothèse d'un certain déterminisme condamnant sans appel la religion à disparaître. Toutefois ce n'est pas là l'unique source du mal. Mr. l'abbé Boulard fait remarquer qu'on ne peut se baser seulement sur les lois de la statistique et les processus habituels de l'évolution sociale. Son analyse montre que la déchristianisation est dûe, pour une part très large, sinon préponderante, aux négligences de l'Eglise en France dans le domaine de l'apostolat. Cette constatation conduit l'auteur aux conclusions pratiques: l'esquisse d'un programme de recherches devant servir de base à la pastorale et à l'apostolat missionnaire. Dans ce domain on devra évidemment tenir compte de la „carte religieuse" du pays. Ce n'est cependant à peine qu'un des élements requis. On ne peut oublier ni la structure professionelle du milieu, ni son niveau d'instruction, ni le groupement de la population d'après l'age, le sexe, etc. En un mot est requise une connaissance exacte et détaillée du milieu social basée sur les données scientifiques. Alors seulement on pourra songer à enrayer le „déterminisme" des processus sociaux,

lesquels, à première vue, jouent au détriment de la religion mais en réalité ne font que poser devant ses défenseurs des nouvelles tâches dont la solution est à trouver du côté des recherches sociologiques.

Jan Józef Szczepański: Les sources pures de l'hindouïsme . . . 961

Quel est le secret de la vitalité de l'hindouisme? L'auteur, indianiste et romancier, cherche une réponse: le système des castes assurait à l'hindouisme une permanence appuyée sur l'autorité. Pourtant Gandhi s'attaqua aux castes, lorsqu'il voulut revenir aux „sources pures" de l'hindouisme. L'auteur analyse une de ces sources: le nonconformisme, la tolérance, le manque de dogmes. Le scepticisme de la Rigveda, le penchant des Upanishads pour la recherche individuelle et multiforme dans le domaine religieux, l'intérêt du Boudhisme (au moins à ses débuts) pour les problèmes concrets de la morale (non point pour des spéculations et des formules abstraites, jalousement monopolistes) — autant de traits, qui firent de l'hindouisme une religion spécifiquement libérale pouvant se renouveler malgré l'écroulement contemporain des vieilles structures sociales. L'auteur n'examine pas le revers de la médaille: l'amorphisme de la pensée hindoue et les conséquences pratiques de celui-ci. C'est ce que fait dans son article Claude Tresmontant, tandis que le problème du dogmatisme et des dogmes religieux est magistralement analysé par l'abbé Witold Marciszewski.

Claude Tresmontant: Le personnalisme biblique et l'antipersonnalisme des Upanishad („Table Ronde", Mars 1958). . . . 973

Nadjm Oud Dine Bammate: La croix et le croissant („Table Ronde", Decembre 1957) 987

Marek Antoni Wasilewski: Les éléments chrétiens dans le Koran 993

L'auteur, ayant discuté les plus importants principes de l'islam, passe à l'histoire du Koran qu'il étudie à partir de sa création jusqu'à la version d'aujourd'hui, laquelle date du régne du Kalife — Abd el Malik. Le Koran est un livre composé d'éléments très variés:

judaïques, chrétiens, païens, sabéiques ainsi que gwebriques.
Les éléments chrétiens dans le Koran ne trouvaient pas beaucop d'investigateurs et c'est aux éléments judaïques, les plus accentués, que l'on portait surtout l'intérêt.
Le professeur Kowalski soulignait avant tout que la résistance de l'Islam à l'influence du christianisme pourrait être comparée à la résistance acquise par un enfant à la suite d'une maladie contagieuse. L'Islam affirme qu'ayant passé par le stade du christianisme, il l'avait même de beaucoup surpassé. Au cours du moyen-âge l'islam s'apparentait au christianisme par son attitude ascétique et ensuite par son estime pour le travail, en premier lieu pour le travail manuel et l'artisanal.
L'attitude de l'islam, qui tient le christianisme pour une religion polythéiste, envers la Sainte Trinité est décidément négative. En parlant de Jésus, le Koran s'exprime avec une grande vénération et même avec sympathie, tout en le considérant comme un émissaire de Dieu et le plus grand des prophètes jusqu'à Mahomet. L'islam rejette la mort de Jésus à la suite du crucifiement, car il affirme qu'un tel fait portait préjudice à la dignité d'un si éminent prophète. La tradition musulmane suppose que c'est Juda, ressemblant à Jésus par son aspect physique, qui fût crucifié à sa place, ou bien que c'était son „alter ego" nommé Titien qui subit cette mort, ou enfin que Jésus fût caché par les anges dans le ciel, pour en descendre trois jours après dans le but de continuer sur terre son enseignement. Marie, mère de Jésus, autant que Lui, juit d'une grande considération et même d'une vénération. Le Koran maintient la conviction de sa permanente virginité.Les Evangiles sont mentionnées à plusieurs reprises dans le Koran, souvent d'une façon anachronique; on y dit par exemple, que Jésus „se servait de l'Evangile". Pour Mahomet il n'y a pas de doute que le Koran est supérieur à l'Evangile. Selon Mahomet la valeur de l'Evangile est proche de celle du Pentateuque de Moïse. L'attitude envers les chrétiens est sévère, car il ne s'agit pas ici de disputes doctrinales et théoriques

mais de coexistence pratique, qui ne s'arrangeait pas toujours d'une façon satisfaisante pour les deux partis. Les principes éthiques recommandés par le Koran sont équivoques. Certains possèdent des affinités extérieures avec l'éthique chrétienne. Au premier rang il faut mentionner ici l'amour du prochain. Au temps où nous sommes témoins de la renaissance du monde musulman, il faut bien se rendre compte des relations réciproques entre le christianisme et l'islam; cependant il ne faut pas tirer trop de conclusions de ces frappantes ressemblances, car l'article présent n'embrasse pas, à l'exception du problème de la Sainte Trinité, les divergences séparant le christianisme de l'islam.

Ce qui est le plus frappant dans les rapports de l'Eglise et du monde, c'est que l'Eglise a conscience de sa grande responsabilité envers lui. L'Eglise est responsable non seulement pour ceux qui sont déjà ses enfants, mais pour tous les hommes, qui sont d'une certaine manière ordonnés à l'Eglise, ou qui peuvent devenir ses membres. C'est pourquoi Pie XII s'appelle souvent „Pater communis", „Pastor universalis".

La responsabilité de l'Eglise concerne avant tout le salut du monde, car, comme le Christ Lui-même, l'Eglise existe „propter nos et propter nostram salutem".

Mais cette responsabilité de l'Eglise va plus loin, elle concerne aussi le bien temporal, car l'Eglise est persuadée que sans les valeurs qu'elle possède et qu'elle apporte dans la vie humaine, le futur bien-être du monde est impossible.

Pour bien connaître la loi morale, l'homme, dans l'état du péché originel, doit connaître la révélation et posséder la grâce médicinale, pour guérir sa nature. Et ce n'est que l'Eglise qui possède et la révélation et la grâce.

L'Eglise est responsable pour le monde non seulement en tant qu'Institution, mais aussi en tant que Communauté, c'est à dire pour chacun de ses membres.

Pour reconnaître cette responsabilité il faut pénétrer à fond la grande vérité, que l'Eglise est réellement le Corps Mystique du Christ. C'est ce que le Pape ne cesse d'enseigner. L'histoire nous démontre que l'apostolat des laïcs était plus intense à l'époque, où on vivait plus consciemment le mystère de l'Eglise.

La manière de pratiquer l'apostolat par chaque membre de l'Eglise, peut être très variée: depuis la souffrance inconnue, les prières et l'accomplissement fidèle des devoirs maternels ou des devoirs d'enseignement — jusqu'aux oeuvres d'un apostolat organisé, officiel, confié par la hiérarchie.

Parmi les problèmes multiples concernant notre sujet, l'auteur s'arrête sur celui des „moyens riches" et des „moyens pauvres", employés par l'Eglise.

Pour finir on voit que l'Eglise, étant responsable pour le monde, est sûre de posséder la vérité unique et absolue. Ce n'est pas une religion de plus, à la file de tant d'autres. C'est la réalisation des désirs les plus intimes et les plus intenses de l'âme humaine qui part à la recherche de Dieu dans chaque religion.

Ceci est clair pour ceux qui voient non seulement les efforts des hommes à la recherche de la vérité — mais aussi Dieu, Vérité Suprême, qui dépose dans l'Eglise sa Révélation.

Abbé Witold Marciszewski: Les dogmes et le danger du dogmatisme 1028

L'article polémise avec deux attitudes envers les vérités de la foi. Les uns sous-estiment l'importance des dogmes, les autres les confondent trop facilement avec les convictions propres à certaines époques ou certains milieux sociaux. Il en va ainsi par ex. de la conception platonicienne de l'homme au Moyen-Age, ou de la physique des anciens, des vues du XIX-e siècle sur la propriété privée individuelle etc. Mais il faut dire que les attaches de ces opinions avec les croyances religieuses sont purement accidentelles. Le dogmatisme précisement les élève au rang des vérités immuables.

On doit reconaître la nécessité des dogmes dès lors qu'on considère les formules religieuses comme un système de propositions et non pas par ex. comme un

ensemble de symboles dont le but serait du susciter dans l'individu certaines attitudes et émotions religieuses. En effet, un système de propositions comporte des enchaînements logiques ce qui suppose nécéssairement des thèses logiquement premières; de celles-ci par voie de raisonnement, on déduit les autres. Les dogmes, ce sont justement les vérités logiquement premières. L'ensemble des propositions concernant les affirmations religieuses peut être construit soit par déduction — les dogmes seront alors des axiomes — soit par réduction. Dans ce cas les dogmes correspondent analogiquement aux propositions touchant les faits dans les théories des sciences naturelles. Le degré de certitude des propositions non dogmatiques sera autre dans chaque cas.

Le dogmatisme relève de multiples facteurs sociaux et psychologiques (L'article en mentionne quelques uns à titre d'exemple). Ses suites se firent sentir à plusieurs reprises au cours de l'histoire. Le dogmatisme retarda entre autres le progrès social ainsi que le développement des sciences et de la pensée religieuse. Mais il est tout aussi dangereux de minimiser l'importance des dogmes que de céder à la tentation du dogmatisme.

Maria Garnysz: Les catholiques aux USA (3) 1036

Pour achever son étude concernant les CATHOLIQUES AUX USA (ZNAK Nos 46, 49) l'auteur indique rapidement comment la minorité catholique, telle qu'elle apparaît aujourd'hui à un observateur d'outre-mer, se prépare à faire face à ses responsabilités nouvelles.

Il existe à présent une grande diversité d'oeuvres, d'organismes et d'associations catholiques en Amérique. Elles ont cependant des caractères très différents. Il y en a qui expriment surtout la pensée organisatrice et pratique. Leur objectifs sont d'assurer à l'Eglise les instruments d'influence et d'éducation, tels qu'un réseau adéquat de paroises et d'écoles, les oeuvres de charité et les organismes de culture et de loisir. Cette dynamique, soi-disant quantitative, du catholicisme

américain, qui tend surtout à un épanouissement „en large", s'inscrit en cela dans la ligne d'une évolution déjà ancienne. L'incomparable développement des institutions catholiques de toute sorte date des temps de l'isolement relatif des groupes ethniques, dans lesquelles l'Eglise avait une fonction sociale et même nationale à remplir, et cet état de choses participait certainement à la formation des catholiques américains. Ils se sentaient obligés, plus peut-être qu'ailleurs, de fournir les instruments de l'ordre matériel à l'Eglise, qui leur était doublement chère. Un autre trait caractéristique de la dynamique „en large" c'est l'efficacité étonnante, avec laquelle l'Eglise aux USA s'appropria les moyens modernes de communication et de publicité tels que la radio, la télévision, le cinéma etc.

Bien que les réalisations magnifiques dans le domaine d'éducation, de charité et de publicité sont connues et reconnues par tous, il paraît qu'elles ne sont pas tout à fait sans danger.

La dépendance des institutions catholiques de la générosité des fidèles tend quelque fois à pousser le clergé américain vers une attitude par trop indulgente dans le domaine des exigences spirituelles. La formation religieuse des enfants dans la famille, par exemple, est souvent négligée par les parents aux USA, mais certains prêtres croient prudent de ne pas trop en vouloir aux „fondateurs des belles écoles catholiques".

Certaines méthodes de publicité, empruntées directement au commerce américain et adressées, d'une façon flatteuse, à la vanité et à l'hédonisme humain, doivent aussi être considerées avec scepticisme. Etant donné le contexte culturel américain avec son système économique des valeurs, chaque adaptation irréflechie de la part des catholiques aux méthodes de ce système présente le risque de succomber graduellement à ses tentations.

Par ailleurs on doit signaler l'existence en Amérique, comme dans beaucoup d'autres pays de l'Ouest, d'un mouvement préoccupé de faciliter aux catholiques un épanouissement moral et spirituel. Cette autre dynamique du catholicisme aux USA va „au fond" plutôt qu'en „large", et s'exprime surtout par des actions

méthodiques auprès des jeunes, des familles, et des certains milieux professionnels, à l'aide d'équipes de militants laïques. L'idée des nombreux mouvements de ce genre n'est point d'éliminer les influences qui auraient pu jouer contre les principes chrétiens mais au contraire, d'aider les catholiques à faire un choix personnel et conscient entre des modes de vie divers, qui se proposent dans le monde bouleversé et complexe des USA.

Les militants „de fond" conçoivent comme un devoir non seulement moral mais aussi intellectuel d'aborder tous les problèmes qui se posent dans la vie quotidienne sous un angle chrétien, c'est à dire comme réalisations potentielles des principes essentiels du catholicisme. Un effort dans ce sens doit être fait le plus tôt possible, surtout par la minorité catholique aux USA, dont les conditions de vie et les problèmes à résoudre sont en train de changer du jour au lendemain. Sinon, les militants catholiques craignent fort que cette minorité ne puisse durablement se défendre contre la pression de la culture laïque des USA.

Chronique

En 1952 parut aux USA sous le titre de: *The Sociology the Parish*, un travail collectif rédigé par C. J. Nuesse et T. J. Harte. Le but de l'ouvrage est de nous présenter cette institution ecclésiastique qu'est la paroisse, de nous en montrer la structure dans ses éléments fixes et variables par rapport au milieu concret dont la paroisse relève. La première partie fait l'historique de l'organisation territoriale de l'Eglise catholique, sans oublier les Etats Unis. La seconde partie nous donne la description de la paroisse urbaine, rurale, celle des minorités nationales ou raciales. La

troisième partie est consacrée à l'analyse des institutions sociales existantes actuellement sur le territoire de la paroisse américaine. Pour conclure les auteurs présentent l'état actuel de la sociologie de la paroisse dans certains pays catholiques. L'ouvrage constitue un apport sérieux dans ce domaine tout nouveau qu'est la sociologie de la paroisse.

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 20,—

IN HOC
SIGNO
VINCES